P. P. NEGULESCU

FILOSOFIA RENAȘTERII

VOLUMUL II



BUCUREȘTI
Inst. de Arte Grafice CAROL GÖBL, S-sor Ioan St. Rasidescu
16, Strada Paris (fostă Doamnei), 16
1914. 34.411.

de miresme turburătoare, a antichității clasice, a făcut să încolțească în suflete doruri și gânduri nouă, și a schimbat atitudinea lor față de puterile cârmuitoare ale vieții. Intre altele, a eșit la iveală concepția antică a statului, înfățișându-se tutulor ca un ideal, față de întocmirile medievale în mijlocul cărora trăiau încă, — și a pricinuit o mișcare puternică împotriva tutelei politice a bisericii. Această luptă pentru emanciparea puterii timporale de subt influența celei spirituale a umplut mai tot veacul al XV-lea. Și cu drept cuvânt a luat o asemenea întindere; căci era vorba într'însa de constituirea societății moderne, așa cum o vedem în jurul nostru, — a unei societăți adică lăsate în voia legilor ei firești, nestânjinite în desvoltarea ei de principii de altă natură, cum erau acelea ale bisericii, care nu urmăreà fericirea oamenilor în viața aceasta, ci mântuirea lor în cea viitoare.

Dar schimbarea felului de a înțelege viața, individuală și socială, a rămas în veacul al XV-lea mai mult o prefacere lăuntrică, de idei și sentimente. In veacul următor schimbarea se întinde în afară, atinge tradițiile și atacă instituțiile. Revoluția sufletească dela început e urmată de o revoluție religioasă, politică și socială. Reforma, războaiele confesionale, luptele civile, constituirea sectelor cu principii sociale nouă, se urmează cu o repeziciune ce înmărmurește pe toți. Din această frământare uriașă ies scăpărări de idei nouă, ce pregătesc pe nesimțite doctrinele politice și sociale ale timpurilor

dului, deșteptat în sfârșit din lunga amorțeală a evului mediu, trecea, cu o ușurință și cu o nepăsare din ce în ce mai îngrijitoare, peste toate îngrădirile convenționale.

Era dar firesc ca o asemenea priveliște să impună cugetării filosofice, cu o putere necunoscută până atunci, problema nouă a formelor politice și sociale, în care urma să se desfășure mai departe viața omenească. Și iată cum s'au succedat preocupările ce alcătuiau această problemă complexă. Deșteptarea individualismului, la începutul renașterii, a avut ca urmare acea tendință nestăpânită către independență, pe care am relevat-o în volumul precedent. Dorința vie, violentă chiar, a individului de a se emancipa de autoritățile tradiționale s'a manifestat, subt mii de forme diferite, nu numai în viața teoretică, ci și în cea practică. Una din aceste forme a fost lupta pentru emanciparea statului de subt influența bisericii, cu care începe mișcarea ideilor politice ale timpului. Această emancipare însă ridică o problemă din cele mai grele. Vechile imperative religioase, care hotărîseră până atunci raporturile dintre oameni în viața socială, trebuiau înlocuite cu altele nouă, de ordin științific. Machiavelli bunăoară, cel mai aprig vrăjmaș al puterii politice a bisericii, simțea nevoia să caute o motivare nouă a legilor vieții sociale,—și a crezut că o găsește în «natura» societăților omenești. Această motivare însă complica și mai mult problema. Căci natura societăților omenești nu putea fi înțeleasă

tului social. Cercetările istorice și etnografice asupra modului cum s'au alcătuit primele grupări sociale, nu începuseră încă în timpul renașterii. Singurele experiențe pe care oamenii timpului le aveau subt ochi, în această privință, erau tovărășiile de meseriași și comunitățile religioase, care se întemeiau în adevăr pe un acord al voințelor. Și tocmai aceste experiențe au influențat pe Althusius, precursorul lui Rousseau. Teoriile grupate în jurul celeilalte hipotese s'au menținut totuși destul de bine, și au avut și ele o influență considerabilă asupra desfășurării ulterioare a ideilor. Așa încât, ambele direcții sociale, inaugurate în vechime de stoici și epicurei, și reluate de cugetarea filosofică a renașterii, s'au continuat în filosofia modernă, până când a venit să le înlăture doctrina evoluționistă, — precum vom vedea mai târziu, în volumule următoare.

Introducerea volumului de față e menită să întregească pe aceea a volumului precedent. La o nouă ediție, aceste două introduceri vor fi împreunate într'una singură.

---

a-l evità. Aşà înţeleasă, privirea noastră generală nu poate servì să introducă în istoria filosofiei vechi şi medievale pe cei ce n'o cunosc încă. Rolul ei este numai să verifice principiul care ne-a servit de fir conducător în reconstituirea evoluţiei cugetării filosofice. Ea nu trebue luată dar decât drept ceea ce vrea să fie şi nu trebue să i se ceară desvoltări pe care nu le poate da.

I.

Punctul de plecare firesc al evoluţiei cugetării filosofice l-au format concepţiile simbolice ale religiunilor. Silit de nevoile sale sufleteşti să'şi explice lumea, pe care n'o cunoşteà încă decât prea puţin, omul primitiv a crezut în mod firesc că ea a fost produsă şi e guvernată de fiinţe asemenea cu sine însuşi, dar înzestrate cu puteri cu mult mai întinse, cu puteri supra naturale. In această primă fasă a activităţii sale speculative, omul erà stăpânit aproape exclusiv de imaginaţie. Produsele acestei prime fase, adică miturile şi legendele religioase, sunt explicări absolut închipuite ale lumii şi ale fenomenelor ei, explicări ce erau singure posibile atunci când omul deschisese de-abia ochii în mijlocul naturii şi se mărgineà s'o admire sau să se teamă de ea, fiindcă n'o putuse încă studià, — atunci când lipseà adică cu desăvârşire orice material de cunoştinţe positive [1]).

Insă mintea omenească n'a stat pe loc; în desvoltarea sa neîntreruptă, ea s'a ridicat pe nesimţite dela imagini la idei, şi dela ideile particulare şi con-

[1]) Noi privim aci religiunile numai ca încercări de explicare a lumii şi, nepreocupându-ne de partea lor practică, etică şi socială, facem abstracţie de ceilalţi factori — de elementele afective, voliţionale... etc. — ce au mai contribuit la naşterea lor.

lumii rămâne esențial religioasă și reflexiunea filosofică nu face decât să comenteze și să tragă consecințe privitoare la viața practică. Aceste popoare au dar mai mult o teologie și o morală teologică, decât o filosofie propriu zisă.

Causele care au înlesnit emanciparea cugetării filosofice la greci și au împiedecat-o la celelalte popoare ale antichității, sunt multe și felurite. Mai întâi, la greci, imaginația religioasă n'a părăsit niciodată cu totul domeniul realității. Mitologia greacă e mult mai realistă decât aceea a vechilor popoare orientale; simbolismul ei nu trece decât arareori peste marginile naturii ce se poate vedeà, pipăì și înțelege. Zeii greci au mai toți forme omenești și trăesc ca și oamenii, iar acțiunile lor se explică prin motive naturale, asemenea cu acelea ce hotărăsc și faptele oamenilor, și dar cu putință de priceput. Dimpotrivă, zeii popoarelor orientale ne apar ca plăsmuiri ale unei închipuiri nemăsurate, apocaliptice; ei au mai toți forme fantastice, monstruoase, gigantice, iar acțiunile lor sunt inexplicabile. Trecerea dela religiunea greacă la o explicare naturală a lumii se puteà dar îndeplinì mai ușor, decât dela religiunile orientale. Iar această trecere a fost favorizată la greci de o sumă de împrejurări, ce nu s'au mai găsit întrunite la celelalte popoare ale antichității. La indieni, la chinezi, la egipteni, religiuni relativ unitare, cu dogme bine stabilite și inviolabile, păstrate cu sfințenie și impuse cu tărie de caste sacerdotale puternice, împiedecau libera desvoltare a cugetării individuale. La greci, divisiunea politică și organisarea socială au făcut imposibilă unitatea credințelor religioase. Noi privim azi politeismul grec prin prisma mitologiei clasice, pe care ne-au transmis-o poeții. Dar Olimpul poeților nu erà

deci apariţiei şi liberei desvoltări a personalităţilor de elită. Iar luptele ce au precedat stabilirea acestei organisări au mărit în mod firesc vigoarea şi îndrăsneala cugetării individuale faţă de autorităţile tradiţionale, pe cari nu le mai recunoşteà. Şi această independenţă faţă de autorităţi a trecut pe nesimţite din domeniul practic în cel speculativ. De unde, indiferenţa crescândă faţă de credinţele religioase şi, în cele din urmă, scepticismul, care au provocat, în clasele culte, apariţia liberei reflexiuni filosofice.

II.

Mai întâi s'a ridicat de sigur împotriva credinţelor religioase reflexiunea etică. Cunoştinţa positivă a naturii erà încă prea puţin înaintată, ca să ridice împotriva lor, la început, reflexiunea ştiinţifică. De altfel, ordinea fisică a naturii păreà mai constantă şi mai sigurà decât ordinea etică, ce ar fi trebuit să domnească în lume, după acele credinţe. Oamenii au observat de timpuriu, că cei buni nu sunt totdeauna răsplătiţi, iar cei răi nu sunt totdeauna pedepsiţi, deşì preceptele religioase le porunceau, în numele zeilor, să facă binele şi să ocolească răul. Mai mult chiar, cei răi ajung adesea să se bucure de toate în viaţă, pe când cei buni trăesc adesea, tocmai fiindcă sunt buni, în lipsă şi necazuri. Această indiferenţă a zeilor faţă de valoarea etică a oamenilor a dus mai întâi la descurajare, apoi la revoltă şi în sfârşit la îndoiala.

In adevăr, la mai toţi poeţii ce vin după Homer se simte un început de pesimism. Credinţa naivă în valoarea vieţii, bucuria naivă de a trăì, din poemele homerice, îşi pierd în scurtă vreme vioiciunea lor proaspătă şi apar la poeţii următori ca învăluite în-

omenească a simţit nevoia să-şi explice şi existenţa zeilor. Dacă fenomenele iau naştere prin puterea lor divină,— cum au luat naştere zeii înşişi? — De acì, încercările teogonice pe care le întâlnim în literatura greacă primitivă şi care au început de sigur, ca legende, cu mult înainte de Hesiod. Printr'o logică firească, cei ce au întreprins să explice naşterea zeilor au pus la originea lor Haosul, adică spaţiul gol, după înţelesul cel mai probabil al acestui cuvânt grec. Atunci când nu existà încă nimic — nici pământul, cu toate cele ce se află pe el, nici cerul, cu soarele, luna şi stelele — nu puteà să existe pentru mintea cugetătorului primitiv decât spaţiul gol dintre cer şi pământ, — spaţiu pe care imaginaţia lui îl întindeà mai departe, cât puteà mai departe, în amândouă direcţiile.

Ori cât de mărginită erà însă la început cunoştinţa naturii fisice, ea cuprindeà totuşi indicaţii destul de limpezi cu privire la ceea ce numim astăzi indestructibilitatea materiei. Oamenii primitivi au observat de timpuriu, că moartea şi descompunerea corpurilor organice, distrugerea, arderea sau sfărâmarea corpurilor anorganice, nu implicau nici de cum dispariţia materiei ce le alcătuià; numai forma lor piereà; substanţa lor rămâneà în fiinţă şi puteà să ia forme nouă. De acì credinţa că nici un corp nu se poate preface în nimic şi că, prin urmare, nici nu poate eşì din nimic. Cum ar fi putut dar să iasă materia ce alcătueşte pământul, cerul, soarele, luna, stelele, din haos, din spaţiul gol primitiv, adică, la urma urmei, din nimic? Materia din univers trebue să fie vecinică, şi numai formele ei se schimbă. Caracteristic e, din acest punct de vedere, că cea dintâi problemă pe care şi-o pune cugetarea filosofică grecească e tocmai aceea a materiei primordiale din care a eşit

III.

Această evoluție sufletească nu s'a îndeplinit în acelaş timp la toți grecii, ci mai întâi la cei din colonii. Pe țărmurile Asiei mici mai ales și pe insulele învecinate, coloniile ioniene, cu orașele lor bogate, cu relațiile lor comerciale și politice întinse, au ajuns mai de timpuriu la gradul de desvoltare sufletească, dela care începe cugetarea filosofică. Călătoriile pe care oamenii bogați din Milet, din Efes, din Foceea, din Samos, le făceau în toate direcțiile—mai ales în spre orient și în Egipt—atât în scopuri comerciale și politice, cât și din dorința de a se instruì, lărgeau necontenit orizontul lor intelectual, punându-i în contact cu idei, credințe și moravuri diferite de ale lor, dar care se dedeau cu aceiași tărie ca fiind expresia adevărului, a binelui și a frumosului. Trei civilisații diferite, cea chaldeană, cea feniciană și cea egipteană, pe atunci în toată splendoarea lor, înconjurau aceste colonii și atrăgeau privirile lor întreprinzătoare. Influența acestor civilisații asupra spiritului grec ne isbește mai la fiecare pas, în istoria acelor timpuri. Rudimentele astronomiei chaldeene și ale geometriei egiptene, alfabetul fenician, scrierea pe papirus—care erà în floare pe valea Nilului înainte de a se ivì în coloniile grecești—sunt dovezi neîndoioase ale acestei influențe. Marile deosebiri însă dintre aceste trei civilisații — și contrastele ce se iveau pe alocurea înlăuntrul fiecăreia din ele—nu puteau scăpà ochiului pătrunzător al călătorilor greci și nu puteau să nu le deà sentimentul relativității tradițiilor pe care se întemeià viața sufletească a timpului,— mai ales a celor religioase.

Acest sentiment ce apare mai întâi izolat și ca o urmare a contactului cu streinii, se întinde și se în-

tatea sa, ca pe toată coasta Asiei-mici, promiscuitatea oamenilor veniţi din ţări streine erà destul de mare, ca să-i îngădue să-şi dea seamă de felurimea credinţelor şi obiceiurilor. Asemenea constatări nu sunt nici de cum indiferente. Căci pe acele vremuri, când nu existau comunicaţii sufleteşti între popoare pe calea de astăzi a tiparului, numai călătoriile şi contactul direct cu streinii puteau da celor ce voiau să se instruiască un material îndestulător de cunoştinţe.

IV.

Filosofia greacă e un produs al tinereţei cugetării omeneşti. Deşì începe cu matura hotărîre de a se opune antropomorfismului religios şi de a explicà lumea prin *cause* şi *princìpii*—cum zic filosofii ionieni,— ea păstrează încă tinereasca haină a poesiei, exprimându-se uneori în versuri şi mai adesea în alegorii. Şi avântul ei e tineresc. Cu o pornire neînfrânată, cugetarea greacă se desfăşură într'o extraordinară înflorire de sisteme; numai în primele două veacuri ale acestei perioade, dela începutul veacului al VI-lea până la sfârşitul celui de-al V-lea, apar peste cincisprezece sisteme, care se silesc toate să explice Universul cu ajutorul raţiunii, în chipurile cele mai felurite.

Insă în mijlocul acestei înfloriri—şi tocmai din causa ei — apare din nou scepticismul. Mulţimea sistemelor, care aduceau deslegări diferite problemei unice a lumii, a trezit din nou îndoiala. Căci, oricât de puţin rafinată erà mintea omenească la început, instinctul său unitar o făceà totuşi să înţeleagă fără greutate, că adevărul trebue să fie unic şi invariabil. Una trebue să fie causa şi unul scopul Universului; şi deci unul trebue să fie şi adevărul asupra lor. Cum

veacului al V-lea,—dar nu poate durà. Obiecţiile sofiştilor şi conclusiile lor sceptice nu pot sdruncinà încrederea în ea însăşi a cugetării filosofice greceşti. Avântul ei erà prea puternic şi o împingeà în mod fatal mai departe, către alte culmi şi alte orizonturi.

Cel dintâiu pas în această direcţie îl formează lupta întreprinsă de Socrat împotriva sofiştilor. Dacă noi suntem măsura tuturor lucrurilor, zice acest filosof, atunci să ne cunoaştem pe noi înşine, să ne dăm seamă de condiţiile pe care trebue să le îndeplinească cugetarea noastră spre a fi valabilă în mod universal, spre a se impune adică tuturor deopotrivă şi a realisà astfel unitatea de păreri ce trebue să domnească în lume. Cu această idee, că filosofia trebue să caute în mintea omenească—nu în naturà, cum credeau vechii filosofi—principiul suprem al adevărului, ca şi al binelui şi al frumosului, începe în Grecia o nouă înflorire filosofică. Acum apar cercetările logice, etice şi estetice, necunoscute primilor filosofi, pentru care nu existà decât problema cosmologică,—confundată, de regulă, cu cea ontologică. Acum apar cele două mari sisteme—al lui Platon şi al lui Aristot—în care culminează cugetarea antică. Această epocă e fără îndoială cea mai frumoasă, cea mai plină de viaţă şi de strălucire, din toată istoria filosofiei vechi.

Dar această strălucire nu ţine mult. Scepticismul iese din nou la iveală, cu mult mai repede decât s'ar fi crezut. Stabilirea legilor generale ale cugetării, care îşi gasise pentru lumea veche expresia definitivă în logica lui Aristot, nu putuse duce la găsirea adevărului unic, în faţa căruia să se închine toţi, fără discuţie şi fără ezitare. Către sfârşitul veacului al IV-lea diversitatea părerilor erà mai mare ca ori când. Cinicii, cirenaicii, academicii, peripateticii, ca să nu pomenim decât direcţiile de căpe-

tatea obiectivă nu se pusese încă. Vechii filosofi căutau să explice natura, fără să se întrebe nici de cum în ce chip şi în ce margini o pot cunoaşte. Cu Socrat, punctul de plecare ál explicărilor filosofiei încetează de-a mai fi realitatea obiectivă; căci natura nu poate şi n'are nevoe să fie explicată decât numai întrucât se resfrânge în mintea fiinţelor cugetătoare; în ele însşile trebue căutat dar principiul adevărului. Acest punct de vedere culminează în idealismul lui Platon. Insă afirmarea independenţei cugetării în faţa naturii ridicà o altă problemă. Dacă mintea omenească e deosebită de realitatea obiectivă, atunci cum poate ajunge să se identifice cu ea în actul cunoştinţei?

Prin mijlocirea simţurilor, răspund deopotrivă cele două mari şcoale ce urmează după Aristot: şcoala lui Epicur şi cea ştoică. Simţurile formează trăsura de unire între mintea noastră şi lumea exterioară. In faţa acestui răspuns, erà firesc să se pună mai departe întrebarea, dacă simţurile ne arată în adevăr lumea aşà cum este în realitate. Această întrebare şi-o pun ultimii sceptici greci, şi îngrămădesc argumente peste argumente ca să dovedească, că simţurile sunt înşelătoare. Forma clasică o iau aceste argumente în „tropii“ lui Aenesidem. Datele simţurilor variază, nu numai la diferitele categorii de vieţuitoare, după organisarea lor, nu numai la diferiţii oameni, după obiceiurile lor, dar chiar şi la acelaşi om, în diferitele momente ale timpului, după starea organelor sale şi după starea obiectelor percepute. Aşà încât, variând necontenit, datele simţurilor nu permit perceperea obiectelor aşà cum sunt în realitate, şi, în faţa mulţimei contradictorii a impresiilor sale sensibile, omul n'are nici un mijloc să deosebească adevărul de eroare.

mii vechi. Siliţi să caute un răspuns la întrebările, de care mintea lor nu puteà scăpà, şi convinşi, că raţiunea singură nu li-l poate da, cugetătorii ce ilustreaza apusul civilisaţiei antice au simţit nevoia să caute raţiunii un sprijin în afară de ea, şi au crezut că-l găsesc în—revelaţia divină. Filosofia, care se depărtase la început cu hotărîre de religiune, se întoarce în cele din urmă la ea şi i se subordonează. Astfel apare filosofia alexandrină — şi, mai târziu, urmând aceeaşi direcţie, filosofia creştină a evului mediu[1]).

V.

Această întoarcere a filosofiei la religiune a avut o sumă de cause, unele interne, isvorând din însăşi evoluţia cugetării antice, altele externe, de natură socială. Dela Socrat înainte, filosofia veche căutase să întemeieze viaţa morală pe activitatea teoretică a inteligenţei; răul erà considerat ca isvorând din ignoranţă, virtutea, ca neputând aveà altă temelie decât ştiinţa. Aceste idei rămân precumpănitoare în întreaga desfăşurare ulterioară a cugetării greceşti, împreună cu tendinţa de a subordonà activitatea teoretică preocupărilor etice, care erau considerate ca fiind scopul ultim al vieţii. Această tendinţă culminează în cele două mari scoale, cea epicureică şi cea stoică, care caută deopotrivă să scoată legi pentru viaţa practică din concepţiile lor teoretice asupra naturii în genere. Ele se lovesc însă în cele din urmă de

---

[1]) Filosofia alexandrină, cu diferitele ei forme, e considerată de regulă ca alcătuind a treià perioadă — aşà numită *teosofică* — a filosofiei greceşti. Prin caracterele ei fundamentale însă filosofia alexandrină se deosebeşte mult mai mult de filosofia greacă decât de filosofia creştină, aşà încât poate fi mai cu drept privită ca o *pregătire* a acesteia din urmă.

asupră-i nordul neguros şi îndepărtatul orient, o făceà să-şi simtă adânc decrepitudinea, şi trezeà astfel în toate clasele sociale aşteptarea—vagă ca cuprins intelectual, dar puternică ca stare de sentiment—a unui ajutor supranatural.

Cât de iresistibilă erà această pornire către supranatural, ne-o dovedesc contradicţiile chiar, pe care ea le produceà în conduita oamenilor timpului. Aşà e bunăoară faptul, aşà de ciudat în aparenţă, că oameni instruiţi, care tăgăduiau în teorie existenţa zeilor, se opreau totuşi dinaintea fiecărui templu spre a se rugà şi a aduce jertfe [1]). De acì, extraodinara receptivitate a acelor timpuri pentru tot ce erà cult religios, de orice fel ar fi fost şi de ori unde ar fi venit. Roma imperială — quò cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque, [2]) cum ziceà Tacit — ajunsese, ca şi rivala sa din Egipt, Alexandria, locul de întâlnire al tuturor religiunilor răsăritului şi apusului, printre care creştinismul îşi croià încet şi greu, dar nu mai puţin sigur, drumul său victorios. Toate aceste religiuni, nu numai că găseau în masele însetate de supranatural destui partizani convinşi, dar impuneau, chiar şi celor ce nu le profesau, un respect plin de superstiţie. De altfel, acest respect pentru culturile streine, a căror invasie începuse de timpuriu, erà vechiu la romani. Când senatul decretase, în anul 50 înainte de Cristos, desfiinţarea templului zeiţei Isis, ce fusese clădit în incinta chiar a cetăţii, teama lucrătorilor chemaţi să-l dărâme erà aşà de mare, încât nici unul n'a voit să deà prima lovitură de târnăcop.

Această disposiţie sufletească generală trebueà să influenţeze şi orientarea cugetării filosofice. Impo-

[1]) Mommsen, Roemische Geschichte, III, cap. XII.
[2]) Annales, 15, 44.

când însă forma istorică a revelaţiei divine legă cugetarea filosofică de o anumită confesiune religioasă, forma ei individuală îi lăsă cea mai deplină libertate. Ea a fost, din această causă, îmbrăţişată de mai toţi alexandrinii următori — şi mai ales de adepţii neoplatonismului. Cel mai însemnat dintre ei, Plotin, consideră iluminarea directă a individului de către raţiunea divină, în extas, ca fiind ţinta ultimă şi treapta supremă a cugetării filosofice, — la care însă nu se poate ajunge decât foarte anevoe şi numai cu preţul lepădării de sine şi de toată partea materială a vieţii. Se zice, că Plotin mergeà atât de departe pe această cale, încât îi erà ruşine că aveà un corp material, şi n'a voit niciodată să spună cine i-au fost părinţii.

Urmaşii săi, Porphyr, Iamblich — şi mai ales Edesius, Chrysant şi Maxim thaumaturgul — au căutat, cu principiul revelaţiei individuale, să învioreze vechiul politeism grec, căruia îi lipseà sprijinul revelaţiei istorice. Această încercare a fost fatală pentru neoplatonism, care s'a lovit în această direcţie de resistenţa creştinismului victorios. O izbândă trecătoare n'a făcut decât să-i grăbească pierderea. Împăratul Iulian, voind să păstreze cu orice preţ civilisaţia veche, ce nu mai puteà trăì, a decretat, la suirea sa pe tron, restabilirea politeismului, ce fusese desfiinţat de marele său precursor Constantin. După mortea sa însă creştinismul a triumfat din nou şi colaboratorii ideali ai „apostatului“ au trebuit să sufere urmările. In anul 391, Serapeul, ultimul asil al învăţaţilor din Alexandria, a fost închis printr'un edict al lui Theodosiu; iar şcoala din Atena, în care neo-platonismul a mai vegetat câtva timp, cu Plutarch, Proclus şi succesorii lor, a fost închisă şi ea la 529 de către Justinian.

în *Stromatele* sale, citaţii şi fragmente din mai toţi filosofii vechi, care confirmă dogmele creştine.

Acest contact cu filosofia ascundeà însă în sine o mare primejdie. Libera cugetare a filosofilor împingeà pe nesimţite la interpretări mai largi ale dogmelor, la abateri dela litera cărţilor sfinte. Origen însuşi, urmaşul lui Clement, a trebuit să fie condamnat pentru heterodoxie. Din această causă părinţii bisericei se silesc să determine precis marginile interpretării ortodoxe a dogmelor şi creează astfel teologia creştină. Iar această teologie, odată stabilită, determină şi rolul filosofiei. Cărţile sfinte sunt indiscutabile; ele au fost revelate omenirii de către D-zeu însuşi; adevărul lor nu mai poate fi pus la îndoială. Filosofia n'are să mai caute dar adevărul, care e dejà găsit; datoria ei este numai să facă adevărul cuprins în cărţile sfinte accesibil raţiunii omeneşti. Căci, ca expresie a raţiunii divine, dogmele religioase, în forma lor tradiţională, stau deasupra raţiunii omeneşti, din care causă şi este mai bine ca oamenii să creadă numai într'însele, fără să caute să le înţeleagă. Celor ce nu se pot însă mărginì numai să creadă, celor ce simt nevoia să şi priceapă, filosofia trebue să le ajute să pătrundă sensul adânc al adevărului revelat. Filosofia devine astfel un simplu interpret al religiunii, sau, cum se ziceà pe acele vremuri, o *ancilla theologiae.*

Această concepţie rămâne precumpănitoare în tot cursul evului mediu. Cugetarea filosofică depăşeşte, e drept, destul de adesea, marginile rolului ce-i fusese impus de biserică, dar numai spre a se ocupà de probleme secundare, de chestiuni mărunte, ce nu interesau decât pe eruditţii şcoalelor. Iar discuţia acestor materii luà de regulă o întindere şi forme, ce au rămas celebre prin pedantismul lor. Erà probabil ne-

timpuri înfricoșate, fără această influență potolitoare a creștinismului, care singur a putut aruncà o rază mai blândă în haosul întunecat al războaielor, jafurilor și pustiirilor? Biserica a format astfel punctul luminos, în jurul căruia s'au adunat, încet și greu, elementele unor nouă organizări politice și sociale.

Și mai însemnat a fost însă rolul cultural al nouei religiuni. Nedesvoltați sufletește, barbarii nu pricepeau nimic din formele civilisației vechi și în impulsivitatea lor brutală le-ar fi distrus de sigur pe toate, dacă biserica n'ar fi întins brațul ei respectat, spre a scăpà o parte dintr'însele. Firește însă, că ea n'a păstrat din produsele sufletești ale păgânismului decât numai ceea ce nu se împotriveà învățăturilor ei, sau, mai ales, ceea ce îi puteà servì. Restul a fost lăsat să piară, — cu nepăsare, dacă nu chiar cu intenție. De acì, o îngustare fatală a orizontului intelectual, chiar și pentru oamenii cei mai culți ai noilor timpuri, — îngustare, în care trebue să căutăm una din causele de căpetenie ale exclusivismului și inferiorității culturii medievale. O altă causă a fost incapacitatea firească a inteligenței nedesvoltate a barbarilor, de a se ridicà dintr'odată la înălțimea civilisației vechi. Monumentele ei artistice, științifice și filosofice, nu le-ar fi putut servì, chiar dacă s'ar fi păstrat. Educația lor intelectuală nu puteà începe decât dela început și nu puteà fi întreprinsă decât de o putere culturală, care să li se impună, sufletește, cu o tărie de neînvins, pentru ca să poată înfrânge pornirile lor brutale și instinctele lor animalice. Această putere culturală a fost creștinismul. El singur a fost în stare să abată minţile obtuse ale acelor ființe primitive dela urmărirea exclusivă a plăcerilor grosolane ale vieții, să le îndrepteze către proble-

chide oamenilor timpului înţelegerea cugetării antice. Şi fiindcă numai servitorii bisericii o posedau, erà firesc ca primele licăriri ale unei nouă vieţi intelectuale să apară printre ei. Nu printre membrii clerului mirean, care erau prea amestecaţi în vârtejul vieţii lumeşti, ci printre călugări, cărora liniştea tăcută a mânăstirilor le dedeà putinţa să se gândească la o întrebuinţare mai ideală a timpului. Cea dintâi îndeletnicire culturală a lor a fost copiarea puţinelor manuscrise antice care se mai putuseră păstrà. Şi dacă această îndeletnicire aveà mai mult aparenţa unei distracţii, erà o alta, care le erà impusă în mod firesc de credinţele lor, şi care aveà o mare însemnătate culturală. Biserica aveà să facă, la începutul evului mediu, educaţia religioasă a noilor popoare, de-abià convertite la creştinism. Dar această educaţie presupuneà un oarecare grad de cultură, fără de care înţelegerea dogmelor nu erà posibilă, şi pe care, dacă trebuiau să o aibă laicii, erau datori s-o aibă cu atât mai mult cei meniţi să răspândească în lume învăţăturile lui Cristos, adică preoţii. De acì nevoia unor şcoli, în care să se capete pregătirea trebuincioasă. Aceste şcoli apar mai întâi pe lângă mânăstiri, din îndemnul lui Carol cel mare, care fusese înspăimântat de ignoranţa clerului din timpul său. Prin veacul al VIII-lea, mulţi preoţi nu ştiau să citească, iar foarte mulţi nu ştiau să scrie. Mai toate documentele de pe acea vreme şi de mai nainte sunt rău scrise şi pline de greşeli. Ca să grăbească „restaurarea studiilor“ pe care „indolenţa strămoşilor, cum ziceà Carol cel mare însuşi, le-a redus aproape la nimic“, împăratul a deschis chiar în palatul său o şcoală, pe care o vizità foarte des şi în care copiii săraci erau primiţi alături de cei nobili. E drept totuşi să amintim, că unele şcoli de

rale. Căci numai aceste noţiuni sau idei, regăsindu-se identice în toate obiectele individuale variabile, ne-permit să dăm afirmărilor noastre o valoare universală. Platon face un pas mâi departe şi atribue acestor idei generale o semnificare metafisică. Ele se regăsesc în toate obiectele individuale, fiindcă sunt tipurile după care au fost create. Ele formează o lume deosebită, superioară aceleia a obiectelor individuale şi mai reală decât ea. Căci aceste obiecte apar, se schimbă şi pier, pe când ideile sunt neschimbătoare şi eterne. Această concepţie a lui Platon a fost viu combătută de cinici — şi discuţia s'a prelungit mai departe între academici, peripatetici şi stoici. Neoplatonismul însă a reluat'o, punând'o la temelia teoriilor sale cosmologice, după care genesa universului e un proces logic de determinare.

Reamintindu-şi, probabil, aceste discuţii, Porphyrios, în introducerea sa la categoriile lui Aristoteles, s'a mărginit să formuleze problema în câteva rânduri, întrebându-se, dacă ideile generale sunt realităţi deosebite de obiectele individuale şi există ca atari în afară de ele şi în afară de mintea care le concepe, sau sunt simple produse intelectuale şi nu există ca atari decât în mintea noastră, — în afară de noi, ca realităţi concrete, neexistând decât obiectele individuale.

Necunoscând lungile discuţii ce avuseseră loc în antichitate asupra acestei probleme, cugetarea medievală s'a apucat s'o deslege numai cu propriile ei mijloace. De altfel, soluţiile posibile îi erau indicate dejà de modul cum formulase problema Porphyrios. Biserica a adoptat dela început părerea lui Platon, că ideile generale au o realitate substanţială, există adică independent de mintea noastră şi de obiectele concrete. Căci altfel, dacă *genul* (cum se ziceà pe acele

şi nu poate pricepe abstracţiunea, care tinde să-l ridice deasupră-i, tot aşà şi popoarele medievale sunt în mod firesc îndemnate să dea obiectelor individuale, în mijlocul cărora se desfăşură viaţa lor, mai multă importanţă decât ideilor generale, să le considere chiar, împotriva învăţăturilor bisericei, ca fiind singure reale. Punctul de vedere natural al minţii omeneşti e acela al empirismului naiv. Real e numai ceeace se poate percepe cu simţurile, precum sunt obiectele. Ideile, pe cari nu le putem percepe cu simţurile, nu pot aveà o realitate externă, deosebită şi indedependentă de noi. Această orientare instinctivă a cugetării medievale îşi găseşte expresia în nominalismul lui Roscelin, care susţine că ideile generale nu sunt decât *nume* comune pentru colecţiuni întregi de indivizi, şi n'au o realitate substanţială, deosebită de ei şi independentă de mintea noastră.

In jurul acestor două teze opuse se desfăşură către sfârşitul veacului al XI-lea şi începutul celui următor, un şir de lupte dialectice neobicinuit de înflăcărate. Anselm de Canterbury, Guillaume de Champeaux, ca representanţi ai realismului (nume sub care se înţelegeà în evul mediu vechiul idealism platonic), Roscelin, ca apărător al nominalismului, Adélard de Bath, Walter de Mortagne, şi mai ales Abélard, ca mijlocitor între cele două direcţii extreme, sunt protagoniştii acestei „certe de călugări" al cărei înţeles erà însă cu mult mai adânc decât se păreà. Erà mai întâi caracteristic faptul, că aceste direcţii, cu tot pedantismul lor dialectic, isbuteau să intereseze publicul şi să-l strângă în jurul catedrelor dela vestitele şcoale din Paris. Guillaume de Champeaux şi, mai ales, Abélard, au avut în această privinţă succese, ce nu'şi găsesec perechea în tot timpul evului mediu. Acest fenomen, ce nu se mai produsese

esenţa tatălui găsindu-se întreagă în ființa fiului, este evident că tatăl însuşi s'a încarnat în fiul său şi a suferit, a fost răstignit şi pus în mormânt şi a înviat a treia zi după scripturi. Patimile lui Cristos, ca fiu al lui Dumnezeu, sunt în acest cas patimile lui Dumnezeu tatăl însuşi. Această consecință logică a realismului însă, constitue de asemenea o heresie — aşà numitul „patripassianism" — şi Biserica nu i-a iertat lui Roscelin, că a pus în evidenţă această contradicţie dintre dogmele ei revelate şi credinţele ei filosofice. Această îndrăsneală, mai mult decât „triteismul" său, i-a atras condamnarea amintită mai sus.

Iar când Abélard a încercat să deà o interpretare „conceptualistă" dogmelor primejduite, Biserica n'a fost — fiindcă nu puteà fi — mai mulţumită. El consideră cele trei „persoane" ale sfintei Treimi — tatăl, fiul şi sfântul duh — ca trei atribute (proprietates, non essentiae) ale Ființei divine, şi anume: puterea, înţelepciunea şi bunătatea. Separate, ziceà el, aceste proprietăţi nu sunt nimic; împreunate însă constituesc suprema perfecţiune. Aceasta însemnà însă a negà existenţa substanţială a persoanelor sfintei Treimi şi a cădeà în heresia cunoscută şi condamnată de Biserică sub numele de monarhism. Şi'n adevăr, Abélard a fost şi el condamnat de conciliul dela Soissons, din 1122, să-şi retracteze părerile şi să pună singur pe foc, în public, cartea sa „de trinitate".

Neputinţa scolasticei de a'şi îndeplinì menirea, de a justificà adică dogmele în faţa raţiunii, începeà astfel să devină visibilă. Abélard însuşi, într'o scriere a sa, care purtà curiosul titlu de „Sic et non", opuneà părerile părinţilor bisericii unele altora şi arătà nenumăratele lor contradicţii, spre a conchide în cele din urmă, că nu putem crede cu adevărat, decât numai ceeace se poate dovedì fără contradicţie. For-

fi fost oare nemuritori? Şi atunci cum s'ar fi înmulţit oamenii?

Aceste şi alte asemenéa întrebări, de care erau pline cărţile lui Pierre de Novarre, puneau în mişcare mintea oamenilor timpului, îndepărtându-i pe nesimţite de vechiul şi înţeleptul principiu al bisericii: crede şi nu cercetà. Aşà încât, spiritele mai conservatoare vedeau cu drept cuvânt în încercările de acest fel o primejdie, iar către sfârşitul veacului al XII-lea Gauthier de St.-Victor, unul din representanţii misticismului, numeà opera lui Pierre de Novarre „un labirint în care drept credinciosul nu trebue să se rătăcească“ [1]).

Dar aceste prime tendinţe către independenţă sunt încă vagi, slabe, şi nu isbutesc să ducă la un scepticism hotărît, care să silească cugetarea medievală să-şi schimbe direcţia. Causele, care au amânat această schimbare cu aproape două veacuri, au fost mai ales două. A fost mai întâi rezistenţa bisericii, care în veacul al XII-lea ajunsese la culmea puterii ei spirituale şi timporale, şi nu tolerà nici o „heresie“, adică nici o abatere dela doctrinele ei oficiale. Roscelin fusese condamnat la retractare, Abélard fusese silit să-şi ardă singur cartea asupra trinităţii, iar mai târziu, în urma polemicei cu Bernard de Clairvaux, a fost osândit să fie pus în fiare (1140). In sfârşit, o sumă de alţi „heretici“ mai puţin însemnaţi au fost arşi pe rug. In asemenea condiţii, libera cugetare nu puteà progresà decât foarte încet. Causa însă, care a îngreuiat mai ales acest progres, a fost lipsa sprijinului firesc, pe care trebuiau să i-l deà cunoştinţele positive. Ştiinţa, care aveà să joace un rol atât de însemnat în emanciparea cugetării mo-

[1]) Du Boulay, Historia Universitatis parisiensis, t. I, p. 404.

diul operelor lui Aristoteles se concentrase, prin veacul al V-lea, în vestita şcoală a Nestorienilor din Edessa.

Când însă această şcoală a fost desfiinţată, în anul 489, de către împăratul Zenon, mulţi din cei strânşi în jurul ei au fugit în Persia, — unde şi-au continuat activitatea sub protecţia Sassanizilor. Aşà au luat naştere şcoalele din Nissibe şi Gandissapur. In cea dintâiu se studià mai ales partea filosofică, în cea de-a doua mai ales partea ştiinţifică, a operelor lui Aristoteles, împreună cu alte tractate ştiinţifice ale antichităţii, printre care acelea ale lui Hippocrat se bucurau de un cult deosebit. Invăţaţii eşiţi din această şcoală, în mare parte medici, au răspândit apoi ştiinţa şi filosofia greacă printre arabi.

Acest contact al arabilor cu vechea cultură clasică a început de timpuriu. Cu mult înainte de ivirea lui Mohamed, se găseau printre ei, ca medici, Nestorieni din Siria. Profetul însuşi, se zice, că ar fi stat în legătură cu unii călugări nestorieni, care i-au propovăduit monoteismul lor, — ceea ce a făcut pe unii istorici să creadă, că islamismul a isvorât din evoluţia firească a unora din sectele mai înaintate ale creştinismului. Mai intensiv a devenit însă acest contact al arabilor cu vechia cultură greacă, după întinderea domniei lor asupra Siriei şi Persiei. De-abia sub marele kalif Al-Mamun, şi din ordinul lui, s'a făcut cea dintâi traducere în limba arabă a operelor lui Aristoteles. Acest filosof s'a bucurat în deosebi de favoarea învăţaţilor arabi, fiindcă se împăcă mai bine ca toţi ceilalţi cugetători ai antichităţii cu monoteismul lor sever.

Alte traduceri, ale altor filosofi, au urmat totuşi, în veacul al 9-lea şi al 10-lea, şi în centrele vieţii intelectuale din orientul musulman, Bagdad, Bassora,

gandă al arabilor, ci setei de cunoştinţe nouă a creştinilor. Cele dintâi traduceri latine ale lui Aristoteles din limba arabă s'au făcut către jumătatea veacului al XII-lea, pe la 1150, după porunca arhiepiscopului Raymund din Toledo, sub care s'au tradus de asemenea mai multe din scrierile proprii ale filosofilor arabi.

Unul din cele dintâi efecte ale acestui contact cu filosofia aristotelică a fost apariţia celebrei heresii amalricane. Amaury de Bennes şi David de Dinant trag din metafisica lui Aristoteles,—subt forma, cel puţin, subt care le-o presentau comentatorii arabi, conclusii panteiste. După ei, creatorul este identic cu creaţiunea sa, Dumnezeu este esenţa unitară a tutulor lucrurilor şi se confundă prin urmare cu universul. Spre a menţineà principiul transcendenţei divine, biserica e silită să intervină şi să condamne, odată cu această heresie, şi operele lui Aristoteles. Conciliul adunat la Paris în 1210 hotărăşte: „nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur (Parisiis) publice vel secreto".

Incetul cu încetul însă, biserica devine mai tolerantă. Ea începuse să înţeleagă, că origina panteismului amalricanilor trebuià căutată mai mult în adaosele neoplatonice ale comentatorilor arabi, decât în textul filosofului grec. De acì, în parte, tendinţa ce se iveşte în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, de a se traduce operele lui Aristoteles deadreptul din greceşte. Asemenea încercări se fac de către Robert Greatheed, episcopul din Lincoln, de către Albertus Magnus şi, în stârşit, de către Thomas din Aquino. Dispoziţiile mai blânde ale bisericii au făcut, ca la 1254 Fisica şi Metafisica lui Aristoteles să fie în sfârşit admise oficial în programul universităţii din Paris. Iar către sfârşitul veacului al

fice şi întărită prin suma enormă de idei şi fapte nouă pe care i le adusese filosofia lui Aristoteles, scolastica ia, în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, un nou şi puternic avânt. Invăţaţi de frunte, ca Alexander of Halles, Guillaume d'Auvergne, Vincent de Beauvais, Albertus Magnus, răspândesc peripatetismul în toate părţile lumii creştine, iar sfântul Toma din Aquino construeşte, cu ajutorul lui, sistemul definitiv al filosofiei scolastice, sistem care e şi astăzi filosofia oficială a catolicismului.

Dar momentul, în care scolastica îşi atinge apogeul, e în acelaş timp momentul, în care începe decadenţa ei. La sfîrşitul veacului al XIII-lea, Duns Scotus se ridică în contra sfântului Toma, în chestia libertăţii voinţei, şi din această controversă, în sine de natură psihologică, dar complicată cu o sumă de elemente metafisice, iese pe neaşteptate tăgăduirea principiului însuşi pe care se întemeià scolastica.

In adevăr, după sfântul Toma, lumea aceasta e cea mai bună posibilă. Altfel, ar trebuì să presupunem — sau că Dumnezeu n'a fost în stare să conceapă o lume mai bună — sau că, deşi a conceput'o, n'a fost în stare s'o realizeze. In primul cas însă tăgăduim înţelepciunea infinită, în al doilea puterea infinită a lui Dumnezeu, şi ne lovim de dogmele tradiţionale. De acì rezultă, că voinţa lui Dumnezeu, când a creat lumea, a fost determinată de ideia binelui sau a perfecţiunii. Iar acest determinism divin s'a continuat în întreaga creaţiune. Intr'însa, voinţa lui Dumnezeu hotărăşte totul şi totul i se supune, dela mersul stelelor pe cer până la cele mai neînsemnate fapte omeneşti.

Impotriva acestui determinism absolut al sfântului Toma, se ridică Duns Scotus, unul din cei din urmă şi din cei mai mari filosofi medievali. După el, a

fost determinată de nimic. Dumnezeu ar fi putut foarte bine să creeze o altă lume, cu totul diferită de cea actuală, sau ar fi putut foarte bine să nu creeze nici una. Voința lui Dumnezeu e absolut liberă, și tocmai de aceea e — absolut inexplicabilă. Ca să înţelegem de ce un om a lucrat într'un fel sau într'altul, ne gândim totdeauna la motivele care i-au determinat activitatea. Insă activitatea lui Dumnezeu n'a fost și nu e determinată de niciun motiv. Prin urmare ea este peste putință de înțeles.

Spre a scăpà dar de urmările determinismului, care duce la tăgăduirea existenței lui Dumnezeu, trebue să admitem că Dumnezeu e o ființă absolut liberă. Atunci însă activitatea sa e absolut inexplicabilă. Nu putem înțelege de ce Dumnezeu a creat lumea, nu putem înțelege de ce lumea este întocmită așà cum este, nu putem înțelege de ce Dumnezeu a poruncit oamenilor, prin glasul trimișilor săi, să trăiască așà cum le prescrie biserica. Și prin urmare, dogmele religioase sunt inexplicabile. Biserica poate să creadă și trebue să creadă într'însele, dar filosofia nu poate să le înțeleagă și trebue să renunțe la explicarea lor.

Și astfel, filosofia medievală, care își luase sarcina să facă dogmele accesibile rațiunii, ajunge în cele din urmă ea însăși la concluzia, că această sarcină este imposibilă și că prin urmare ea nu mai are nici o rațiune de a existà. Cu această concluzie sinuciderea scolasticei e un fapt împlinit. Incercările următoare, ale lui Guillaume Durand de St. Pourçain, ale lui Buridan, ale lui Pierre d'Ailly, și mai ales ale lui William Occam, nu fac decât să proclame oficial această sinucidere și să deschidă largi porțile scepticismului.

religioasă. Căci filosofia trebuià să rămână, de acum înainte, independentă de teologie.

Acestor aspiraţii, pe care nimic nu le puteà satisface la sfârşitul evului mediu, le-a venit în ajutor, la începutul timpurilor moderne, marea mişcare umanistă. In monumentele literare ale antichităţii clasice, pe care umaniştii le desgropau, unul câte unul, aspiraţiile de cugetare liberă ale omului desrobit de jugul scolasticei, găseau, cel puţin, o filosofie independentă de teologie, aşà cum o visà el. De acì, curiositatea vie cu care erau primite sistemele filosofilor vechi, pe măsură ce apăreau la lumină. De acì, interesul pasionat pe care aceste sisteme îl deşteptau pretutindeni. De acì, în sfârşit, violenţa cu care ele au fost opuse scolasticei ce mai dăinuià încă prin universităţi.

Reînvierea sistemelor filosofice ale antichităţii e dar prima formă, pe care o ia nevoia adâncă de independenţă a cugetării oamenilor dela începutul timpurilor moderne. De pe la jumătatea veacului al XV-lea şi până târziu—către jumătatea veacului al XVII-lea, mai toate sistemele filosofiei vechi, greco-romane, au fost reluate şi propuse contimporanilor ca tot atâtea căi posibile, pe care, cu sforţări nouă, s'ar puteà ajunge la deslegarea enigmei universului.

Am zis: cu sforţări nouă.... Căci, în adevăr, reînvierea sistemelor filosofice ale antichităţii, în timpul renaşterii, n'a fost o simplă reproducere a lor. Noile popoare europene, eşite în sfârşit din haosul etnic al evului mediu, aveau o structură sufletească proprie, cu totul deosebită de aceea a vechilor popoare clasice. Ele au gândit dar în felul lor ideile antichităţii, pe care le scoteà la iveală zelul fără margini al umaniştilor. Şi din această resfrângere a filosofiei greco-romane prin mintea noilor popoare

ximative. Acest caracter al vieţii sufleteşti a renaşterii l'a avut de sigur în vedere marele estetician englez Walter Pater, când a zis că această epocă „a fost mare mai mult prin ceea ce a plănuit decât prin ceea ce a înfăptuit"[1]).

Aceste începuturi sunt însă cu atât mai interesante, cu cât sunt mai obscure. Intr'însele palpită vieaţa ascunsă, dar intensă, a tuturor începuturilor. Fluviul ce-şi întinde liniştit apele pe câmpie, în bătaia razelor soarelui, e de sigur mai impunător decât pârâul ce se strecoară spumegând printre stâncile dela isvor, în umbra deasă a copacilor seculari, dar nu mai are farmecul lui. În orice cas, datoria geografului e să desemneze pe hartă cursul fluviului de la isvor şi până se pierde în mare. Tot aşà şi istoricul trebue să urmărească curentele de idei dela obârşia lor, nedesluşită şi obscură, până la întruparea lor în sisteme limpezi şi definitive.

Am văzut în volumul precedent, cum a început mişcarea filosofică a renaşterii în Italia şi cum s'a întins apoi în celelalte ţări europene. Volumul de faţă e menit să ducă mai departe studiul acestei mişcări.

---

[1]) Walter Pater, Die Renaissance, Studien in Kunst u. Poesie, trad. germ. de Schöllermann, p. 47.

I.

Odată cu operele filosofice ale antichităţii — şi în parte înaintea lor [1]) — învăţaţii italieni dela începutul renaşterii s'au pus să studieze şi operele ei istorice, politice şi juridice. Acest studiu le arătă, mai presus de toate, imensa superioritate a organisării statului antic asupra organisării statului medieval, care erà încă în fiinţă pe acele vremuri. Printr'o instinctivă simpatie, printr'o secretă afinitate de rasă, gândurile umaniştilor italieni se îndreptau mai ales către istoria poporului roman, pe care o citeau cu nesaţiu în operele regăsite ale lui Titu Liviu, ale lui Tacit, ale lui Cesar, ale lui Salustiu. Măreţia acestei istorii îi umpleà de admiraţie faţă de trecut şi de scârbă faţă de present. Trecutul le arătà în propria lor ţară, pe propriul lor pământ italian, pilda neîntrecută a unui popor mic la număr, dar mare prin unitatea şi tăria caracterului său, isbutind să ajungă, graţie admirabilei sale organisări politice, la întemeierea celui mai întins şi mai puternic imperiu al antichităţii, a unui imperiu ce ţineà plecată subt sceptrul său întreaga lume cunoscută pe atunci. Presentul le arătà, în jurul lor, întristătoarea privelişte a unui popor mare la număr şi nobil prin obârşia lui, dar decăzut politiceşte şi ajuns jucăria tuturor influenţelor streine, a unui popor divisat într'o sumă de mici state certate între ele şi turburate de frământări lăuntrice, urmărind în activitatea lor scopuri meschine şi coborându-se adesea la mijloacele cele mai josnice. Acest contrast, ieşind la iveală odată cu desgroparea monu-

---

[1]) O şcoală de jurişti, în care se studià cu entusiasm dreptul roman, se formase la Bologna încă din veacul al XII-lea.

bere ce se duşmăneau de moarte. Un tânăr din familia Buondelmonti se logodise în 1215 cu o fată din familia Amadei; într'o zi însă, trecând prin faţa palatului familiei Donati, a fost chemat din balcon de signora Aldruda, care i-a arătat pe una din fetele ei, zicându-i: iacă nevasta pe care ţi-o destinasem. Isbit de frumuseţea fetei, tânărul Buondelmonti s'a hotărît s'o ia în căsătorie, rupând logodna dintâi. De acì a pornit o duşmănie de moarte, din partea familiei Amadei şi a familiei înrudite Uberti, împotriva familiilor Buondelmonti şi Donati. In luptele ce s'au născut din această pricină şi care au durat multă vreme, a fost atrasă încetul cu încetul întreaga nobleţă florentină; iar partidele, care s'au format în acest mod, au fost utilisate mai târziu în luptele politice dintre papi şi împăraţii germani,— guelfii luând partea papilor, iar ghibelinii pe aceea a împăraţilor.

Către sfârşitul vèacului al XIII-lea, pe când Dante se află printre conducătorii republicei, ghibelinii erau exilaţi, dar guelfii se împărţiseră la rândul lor în două tabere—în „albi“ şi „negri“. Erau fireşte acì şi deosebiri politice, dar punctul de plecare al discordiei îl formau iarăşi rivalităţile dintre familiile nobile. Prin comerţ şi industrie se ridicaseră în a doua jumătate a veacului al XIII-lea o sumă de familii nouă, care pătrunseseră cu puterea şi prestigiul bogăţiei în rândurile vechei nobleţe florentine. Aşà erau, între altele, familiile Bardi, Frescobaldi, Cerchi, Cavalcanti... etc. Vechea aristocraţie priveà însă cu dispreţ pe aceşti „parveniţi“—cu un dispreţ cu atât mai duşmănos cu cât erà mai plin de invidie. Şi când un Cerchi a cumpărat palatul contelui Guidi, unul din cele mai vechi şi mai frumoase din Florenţa, familia Donati, care făceà parte din nobleţea „de sânge“ şi care locuià alături, s'a simţit jignită de

toţi capii albilor, în număr de peste 600, şi le-au confiscat averile. Odată cu ei a fost exilat şi Dante, fiindcă se opusese venirei lui Charles de Valois.

Exilul acesta a durat până la moartea poetului (1321). Douăzeci de ani a rătăcit Dante pe drumurile pribegiei, ca să vadă „cât e de amară pâinea străină şi cât e de greu să suie cineva scările altora“ [1]). Familia sa, care rămăsese în Florenţa, a fost de asemenea greu încercată. Pe lângă mizeria în care trăià, în urma confiscării averilor celor exilaţi, a mai fost bântuită şi de ciumă; soţia lui Dante şi doi din copiii săi au murit de această groaznică boală în 1308.

Poetul deşertase astfel până la fund paharul nenorocirilor, pe care luptele politice le pot revărsà asupra cetăţenilor unui stat. Cu drept cuvânt şi în plină cunoştinţă de causă a luat dar el condeiul, ca să se ridice, în cartea sa „de monarchia“, scrisă după toate probabilităţile între 1310 şi 1313, împotriva organisărilor republicane ale oraşelor italiene. Statele — ziceà el — nu pot fi guvernate deadreptul de cetăţeni; căci aceştia se gândesc prea mult la interesele lor particulare, care vin prea adesea în conflict unele cu altele şi duc mai totdeauna la lupte dăunătoare bunei stări generale. Dimpotrivă, un suveran unic, un monarch, fiind deasupra cetăţenilor, a tutulor fără deosebire, poate privì cu imparţialitate interesele lor şi le poate împăcà — atât între ele cât şi cu interesele superioare ale statului, pe care trebue să le aibă în vedere în primul rând.

---

[1]) Tu proverai si come sa di sale
Lo pane altrui, e com è duro calle
Lo scendere e il salir per l'altrui scale. (Divina commedia, Parad, XVII, 55).

care îşi exercitau funcţiunile. Priorii nu puteau devenì adică conducătorii republicei, decât numai constituindu-se prisonierii ei.

Cu toată vigoarea fondului argumentarea rămâne totuşi, ca formă, scolastică şi nu arareori ia întorsături pedante, după gustul evului mediu[1]).

Interesant e în deosebi modul cum se ridică Dante la concepţia unui imperiu universal. După cum fiecare stat în parte trebue să fie guvernat de o singură persoană, tot aşà, toate statele împreună trebue să fie conduse de un singur suveran suprem, de un împărat, după modelul celor romani. Căci numai un asemenea suveran poate privì cu imparţialitate interesele, adesea opuse, ale diferitelor state şi, împăcându-le după cuviinţă, poate da omenirii o pace durabilă, întemeiată — nu pe apăsarea grea a învingătorilor, asupra învinşilor—ci pe libertate; numai un asemenea suveran poate da prin urmare popoarelor o dreptate superioară aceleia a armelor. Pământul întreg trebue să formeze dar un singur imperiu, care să înglobeze în sine toate popoarele, ca vechiul imperiu roman.

Dela acest vis de solidaritate şi de pace universală trece Dante, în cartea a doua a tractatului „de monarchia", la o întrebare mai precisă. Care e poporul chemat să steà în fruntea celorlalte şi să dea din sânul său pe suveranul suprem?— Răspunsul nu e anevoe de ghicit: e poporul roman. Acest popor singur a putut să ajungă în antichitate la domnia lumii — a întregei lumi cunoscute pe atunci. Dumne-

[1]) Et quod fieri potest per unum, melius est fieri per unum quam per plura. Quod sic declaratur: sit unum, per quod fieri potest, A, et sint plura per quae similiter illud fieri potest, A et B. Si ergo illud idem quod fit per A et B, potest fieri per A tantum, frustra tibi assumitur B, etc. De monarchia, l. I, c. 16.

din afară şi, deşì declarà, că poporul roman trebue să domnească asupra lumii, adăogà, că suveranul suprem poate să fie totuşi de alt neam. El vedeà în Henric al VII-lea, care tocmai venise în Italia, în 1310, ca să ia coroana imperială, pe monarchul dorit, care să liniştească şi să unifice ţara, şi redându-i astfel puterea, să-i permită să-şi reia rolul de altă dată. Când regele german a ajuns la Milano, în Decemvrie 1310, Dante, care publicase mai dinainte un apel către „principii şi popoarele“ Italiei, s'a dus cu mulţi alţi exilaţi florentini, ca să'l salute şi să-i spună dorinţele lor. Iar mai târziu, în Aprilie 1311, fiindcă i se păreà că întârzie prea mult să înceapă opera politică pe care i-o recomandase, i-a adresat o scrisoare plină de foc, în care îl îndemnà să pună mai întâiu securea la rădăcina tuturor relelor, cucerind Florenţa.

In legătură cu aceste evenimente trebue să ne explicăm cartea a treia a tractatului „de monarchia“ în care Dante cercetează, dacă împăratul roman, — cum i se ziceà pe atunci împăratului german, — îşi primeşte puterea dela papa sau deadreptul dela Dumnezeu. Dante fusese guelf şi prin urmare partisan al papalităţii, dar nu puteà uità, că Bonifaciu al VIII-lea făcuse nenorocirea sa, trimiţând pe Charles de Valois asupra Florenţei. La aceasta se mai adăoga şi influenţa studiilor mai aprofundate de drept, pe care Dante le-a făcut în timpul exilului său, între 1304 şi 1306, la Bologna. In urma descoperirii manuscrisului Pandectelor lui Justinian, dreptul roman devenise, din veacul al XII-lea înainte, obiectul unui adevărat cult. Templul de căpetenie al acestui cult erà universitatea din Bologna, unde se formase o şcoală celebră de jurişti. Insemnătatea teoretică a acestei şcoli, singura care ne preocupă acì, erà, că concepeà dreptul că izvorând din „natura lucrurilor“ şi

minează — fireşte — pe larg argumentele „decretiştilor“. Nu vom relevà acì decât modul cum e utilisat un principiu al lui Aristoteles. Filosoful grec zisese în tractatul său „despre suflet“ (cartea a doua), că două facultăţi sunt deosebite când diferă prin actele, obiectele şi scopurile lor. Autorul tractatului „despre cele două puteri“ examinează la lumina acestui principiu puterea politică şi pe cea religioasă şi găseşte, că ele nu se manifestează prin aceleaşi acte, — de vreme ce una comandă şi lucrează, pe când alta predica şi instrueşte, — nu au aceleaşi obiecte, de vreme ce una se ocupă de lucrurile pământeşti, iar alta de cele cereşti, — şi nu au aceleaşi scopuri, de vreme ce una îşi propune să asigure fericirea oamenilor în vieaţa aceasta, iar alta în vieaţa viitoare. Aşà fiind, aceste două puteri nu se pot confundà prin subordonarea uneia faţă de cealaltă, după cum nu se pot confundà vederea cu auzul sau simţurile cu inteligenţa. Aptitudinile uneia nu se potrivesc cu aptitudinile celeilalte şi fiecare din ele, când intră în domeniul celeilalte, nu poate să lucreze decât rău.

Această argumentare o găsim în esenţă, deşi subt forme diferite, în cartea a treia a tractatului „de monarchia“. Impăratul — zice Dante, punând problema în termenii pe care i-am văzut mai sus — nu atârnă de sfântul scaun; probă e faptul, că imperiul a existat înaintea bisericii. Imperiul roman erà în floare când a apărut creştinismul. Mai de grabă s'ar puteà zice, că sfântul scaun atârnă de împărat, întru cât autoritatea „seculară“ a papilor se întemeiază pe donaţiunea lui Constantin. Dante nu puneà la îndoială autenticitatea acestei donaţiuni, dar o consideră ca o mare nenorocire pentru biserică, findcă o abăteà dela scopul ei firesc, care e deosebit

fiindcă împăratul n'aveà dreptul să înstrăineze teritoriul şi prerogativele imperiului. Iar papa Silvestru n'aveà dreptul să primească această donaţiune, fiindcă principiile fundamentale ale creştinismului îl opreau s'o facă.

Aşà începe în Italia, subt influenţa ideilor antichităţii, lupta de emancipare împotriva bisericei. Şi nu erà acì numai o luptă de ordin practic şi de însemnătate locală. Problema care se discutà, dacă lăsăm la oparte termenii timpului, erà propriu vorbind problema raportului dintre biserică şi stat,— adică una din problemele fundamentale ale dreptului natural, cum vor zice succesorii lui Dante, sau ale sociologiei, cum zicem astăzi.

II.

Punctul de vedere inaugurat de Dante e susţinut mai departe de o sumă de scriitori, în mare parte uitaţi astăzi, dar pe care trebue să-i menţionăm, spre a pune în evidenţă continuitatea istorică a desfăşurării ideilor politice şi sociale din veacul al XIV-lea şi al XV-lea.

Cel mai însemnat dintrînşii, dacă nu cel dintâi, e Marsilio da Padova. După cum îl arată şi numele, acest învăţat se născuse la Padua, studiase filosofia şi medicina la universitatea de acolo, şi ajunsese în 1312 rector al universităţii din Paris. Când a isbucnit conflictul dintre papa Ioan al XXII-lea şi Ludovic de Bavaria, Marsilio s'a dus la München, spre a îndemnà pe împărat să reziste sfântului scaun. Când Ludovic a fost excomunicat în 1324, Marsilio a scris cartea celebră „Defensor pacis“ [1]). Deşi urmărea

[1]) Titlul complet e: De translatione imperii; defensor pacis de re imperatoria et pontificia. Cf. Goldast, De monarchia, t. II. p. 47.

primă indicaţie alcătuirea de fapt a popoarelor, aşà cum au făcut'o împrejurările. Un popor nu e o simplă îngrămădire de indivizi, ci un tot unitar ce s'ar puteà asemănà cu un corp viu. Cetăţenii nu stau unii lângă alţii ca firele de nisip din prund, ci au între ei legături organice, hotărîte de natura societăţii. Ei sunt grupaţi în „stări" sau clase, deosebite între ele prin funcţiunile lor fireşti. Aceste stări sau clase sunt în număr de şease: trei „particulare" şi trei „generale". Cele trei dintâi le formează: agricultorii, meseriaşii şi negustorii; iar cele trei din urmă: preoţii, magistraţii şi militarii. In veacul al XIV-lea, când regimul feodal erà încă în floare, ideea lui Marsilio din Padua, că clasele sociale se deosebesc după funcţiunile lor, erà o idee revoluţionară. Deosebirile sociale se întemeiau pe atunci pe naştere. Seniorii feodali, care, în afară de rarile comune emancipate dejà, ţineau subt stăpânirea lor tot pământul european şi pe toţi locuitorii lui, îşi considerau clasa sau casta ca întemeiată pe dreptul naşterii. Marsilio din Padua răstoarnă această idee. Clasa feodală e, după funcţiunea ei, o clasă militară. Ca atare, ea nu există în organismul social pentru ea însăşi, ci pentru celelalte clase, spre a le apărà de orice vătămare din afară şi din lăuntru, şi a le permite să'şi îndeplinească în linişte funcţiunile. Un drept de stăpânire al acestei clase asupra celorlalte nu există. Fiecare clasă socială atârnă de toate celelalte şi toate celelalte atârnă de ea, întocmai ca membrele unui organism viu; acì nu poate fi vorba de stăpânire, ci de solidaritate.

Statul poate fi dar considerat ca un organism, ale cărui membre ar fi cele şease clase sociale. De ce atârnă însă buna stare a unui organism? De funcţionarea normală a membrelor sale. Buna stare a statului atârnă deci de funcţionarea normală a claselor

sau numai de câţivà, e posibil ca ea să satisfacă numai interesele lor, nu ale poporului întreg.

De altfel, de totalitatea cetăţenilor n'are dreptul să dispună decât — ea însăşi. Numai poporul întreg are adică dreptul să dispună de sine însuşi. Dacă unul singur sau câţivà ar hotărî pentru toţi, impunându-le legi ce nu le convin, atunci ei singuri ar fi stăpâni, iar ceilalţi ar fi sclavi. Natura şi biserica însă nu cunosc sclavia. După legile naturii şi învăţăturile bisericii, oamenii sunt toţi egali, şi dacă nimeni nu e sclavul altuia, cu atât mai mult nu poate fi un popor întreg sclavul unei singure persoane.

Această idee a libertăţii «naturale» a omului, apăruse încă de pe la începutul veacului al XIV-lea, şi, ceeace e mai ales surprinzător, câţivà regi francezi, ca Philippe le Bel, Louis le Hutin şi alţii, o invocaseră în încercările lor de a desfiinţà iobăgia. In ordonanţa sa din 1311, bunăoară, Philippe le Bel ziceà: «având în vedere că orice făptură omenească, de vreme ce e alcătuită după chipul şi asemănarea Domnului nostru, trebue să fie liberă după dreptul natural...» [1]). Iar Louis le Hutin adăogà la rândul său în ordonanţa din 1315: «de oarece, după dreptul naturii, fiecare trebue să se nască liber...» [2]). Aceste cuvinte însă, cu toată înalta autoritate a celor ce le pronunţau, n'au împiedecat iobăgia să existe mai departe. Lumea nu erà încă pregătită ca să le înţeleagă şi străduinţele învăţaţilor ce au încercat să dovedească adevărul şi dreptatea lor, în veacul al XIV-lea şi în cele următoare, n'au fost nici decum de prisos.

---

1) Ordonnances des rois de France, t. XII, p. 387.
2) Id. ibid.

bine şi drept e un atribut esenţial al bunului simţ al maselor populare.

Legile odată făcute, trebue, am zis, ca o putere specială să vegheze la aplicarea lor. E puterea „instrumentală sau executivă“ [1]). Această putere „secundară“ nu poate fi decât subordonată celei „principale“, adică celei legislative. După ce a făcut legile, poporul, prin adunarea sa generală, numeşte şi puterea însărcinată să le aplice [2]). Această putere, zice Marsilio, trebue să fie exercitată în ultimă instanţă de o singură persoană, de un singur şef de stat. Altfel, se produc conflicte şi colisiuni, care compromit liniştea statului. Un stat, în care mai mulţi şefi ar aplicà, cu drepturi egale, legile, ar fi ca o armată ale cărei operaţii le-ar conduce, cu drepturi egale, mai mulţi generali. Confusia, desordinea, discordia ar fi urmările fatale ale unei asemenea lipse de unitate.

Prin această idee, că puterea executivă e încredinţată de popor unei persoane, care devine astfel şeful statului „prin voinţa cetăţenilor“, Marsilio isbeà unul din principiile fundamentale ale organisării politice medievale, adică monarchia de drept divin şi ereditară. Tractatul „defensor pacis“ susţine făţiş principiul electivităţii suveranului şi, spre a dovedì că principii electivi pot fi tot aşà de buni ca cei ereditari, dă ca exemplu pe papi. Spre a nu se strică

1) Termenul atât de modern de „putere executivă“ apare astfel la Marsilio din Padua cu patru veacuri înaintea lui Montesquieu. Iacă propriile cuvinte ale lui Marsilio: „Secundariam vero quasi instrumentalem seu *executivam* dicimus principantem per auctoritatem a legislatore sibi concessam...“ Defensor pacis, lib. I, c. XV.

2) Cujuslibet principatus, aut alterius officii, per electionem instituendi, praecipue vim coactivam habentis, electionem *a solius legislatoris expressa voluntate* pendere. Ibid. l. I, c. XII, şi concl. X.

decât un fel de medici ai sufletelor, n'au decât dreptul să deà sfaturi şi să facă prognosticuri. Preoţii trebue să arate adică oamenilor, cum trebue să se poarte ca să facă „voia Domnului“ şi să adaoge, că dacă se vor purtà aşà, sufletele lor vor fi primite după moarte în împărăţia cerului, iar dacă nu, vor fi aruncate în urgiile iadului. Atât şi nimic mai mult. De altfel, constrângerea materială nu e un bun mijloc de a aduce pe oameni pe calea mântuirii. Părinţii bisericii înşişi au recunoscut prin „gura de aur“ a sfântului Ioan Chrysostomul că „nimeni nu poate fi mântuit fără voia lui“. Dumnezeu nu iubeşte decât pe cei ce-i ascultă legile de bună voe, fiindcă sunt convinşi, în toată curăţenia cugetului, că sunt drepte şi bune.

Marsilio predicà dar pe faţă principiul toleranţei religioase şi principiul, tot aşà de înaintat pentru timpul său, al indiferenţei statului în materie de credinţă. Drepturile şi datoriile cetăţenilor n'au aface cu credinţele lor, şi un „necredincios“—un evreu sau un musulman—poate fi un membru tot aşà de bun şi de util al statului, ca şi un creştin. Statele creştine greşesc dar când interzic stabilirea „necredincioşilor“ pe teritoriile lor sau când fac tot posibilul ca să-i isgonească. Aceasta însemnează a-i pedepsì pentru credinţele lor,—şi acest drept nu-l are decât Dumnezeu.

Alături de ideea indiferenţei statului în materie de credinţă şi de principiul toleranţei religioase, Marsilio mai deduce din independenţa ordinei civile de cea religioasă şi independenţa şefilor de stat, a împăratului şi a regilor, de sfântul Scaun. Această conclusie însă nu erà, se vede, suficientă pentru a mulţumì dorinţele lui Ludovic de Bavaria, şi Marsilio trece peste marginile sistemului

ceastă delegaţie să nu se abată dela scopul şi să nu treacă peste marginile ei fireşti. Altfel, fără un asemenea control, orice suveran ar tinde să devină un despot, iar libertatea cetăţenilor s'ar preface foarte repede în sclavie[1]. Marsilio încheie dar afirmând încă odată suveranitatea poporului — şi ni se înfăţişează, prin aceasta, ca un cugetător politic foarte înaintat, pentru timpul când a trăit şi lucrat.

III.

Pe o altă cale — şi înlăuntrul bisericii chiar — cugetarea veacului al XIV-lea ajunge la conclusii analoage. Marea discuţie privitoare la dreptul de proprietate al clerului, care a frământat atât de mult spiritele în prima jumătate a acestui veac, nu erà numai o controversă teologică; ea atingeà fundamentele naturale ale dreptului de proprietate în general şi duceà la conclusii importante cu privire la raporturile bisericii cu statul. Câtevà cuvinte asupra acestei discuţii, în care s'au ilustrat Michel de Césène, cunoscutul general al ordinului franciscanilor, şi William Occam însuşi, marele filosof scolastic, nu vor fi, credem, de prisos.

Ca o protestare împotriva tendinţelor de îmbogăţire — din ce în ce mai pronunţate şi mai supărătoare—ale bisericii romane, precum şi împotriva luxului scandalos al clerului, se întemeiase pe la începutul veacului al XIII-lea ordinul franciscanilor sau al „fraţilor minori". Acest ordin îşi propuneà să represinte în lumea creştină simplitatea, umilinţa şi sărăciea primitivă a apostolilor. Principiul

[1] „Alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insuficiens". Defensor pacis, l. I, c. XV.

papal, ordinul franciscanilor a ţinut la Perusa, subt conducerea lui Michel de Césène, o adunare generală, în care s'a votat cu unanimitate, ca fiind o „propoziţie sănătoasă şi catolică" afirmarea, că „Isus Christos şi apostolii, arătând altora calea perfecţiunii şi mergând ei înşişi pe ea, n'au avut nici un fel de proprietate, nici individuală, nici comună"[1]). Această decisiune a fost după toate probabilităţile redactată de Wiliam Occam, unul din cei nouă „provinciali" ai ordinului.

Papa Ioan al XXII-lea a răspuns prin decretala „Cum inter nonnullos", declarând greşită şi heretică credinţa franciscanilor. Isus Christos şi apostolii, întrucât au trebuit să se folosească de unele lucruri necesare vieţii, precum sunt alimentele şi vestmintele, au trebuit să aibă proprietatea lor; altfel suntem siliţi să presupunem, că s'au folosit de lucruri ce nu le aparţineau, au dispus adică de ele fără să aibă dreptul, ceea ce e inadmisibil.

Problema care se puneà, în fond, acì, erà aceea a naturii şi caracterului dreptului de proprietate. Papii susţineau, că esenţa acestui drept o constitue usul. Ce poate fi în adevăr proprietatea unor lucruri ce se consumă prin întrebuinţare, precum sunt bunăoară alimentele, dacă nu usul însuşi? Cine nu admite proprietatea unor asemenea lucruri, nu trebue să se folosescă de ele. Şi ca să pună şi mai bine în evidenţă contradicţia franciscanilor, Ioan al XXII-lea a desfiinţat decretala lui Nicolae al III-lea de care am vorbit mai sus, redând ordinului lor proprietatea deplină a imobilelor lor monăstireşti. Căci ce erà pentru franciscani usul continuu şi inatacabil al unor bunuri

---

[1]) Fleury, Hist. eccles., l. XCII, ch. LXIII. Cf. Franck, Réformateurs et publicistes du moyen âge, p. 173.

fel de putere politică. In virtutea puterii sale spirituale, așà dar, papa nu poate pretinde nici măcar stăpânirea statului său propriu, necum autoritatea politică supremă, pe care voește s'o exercite asupra tutulor statelor, peste capetele suveranilor seculari.

Cu alte cuvinte, puterea timporală, pe care o au de fapt papii, nu izvorăște din situația lor de șefi ai bisericii. Şi prin urmare, ca suverani teritoriali papii nu pot aveà decât importanța pe care le-o dă întinderea statului lor. Ca atare, papii nu sunt decât niște mici principi italieni și nu pot aveà pretenţia să dicteze unor regi cu mult mai puternici decât ei, necum împăratului însuşi.

Inainte de a se concentrà în operele de căpetenie ale lui Michel de Césène și ale lui William Occam, pe care le vom vedeà imediat, aceste idei erau propovăduite, fie oral, fie în mici scrieri ocazionale, și subt forme mai mult sau mai puțin violente, de către unii franciscani și de către adepţii lor. Spre a pune capăt discuţiilor, papa Ioan al XXII-lea a chemat la Avignon pe Michel de Césène și pe William Occam, ca pe cei mai primejdioși dintre adversarii săi. Amândoi s'au dus, și, cu toate că au fost primiţi cu multă bunăvoință, au înțeles repede că îi așteptă judecata inchiziţiei și pedepse grave, dacă nu chiar pedeapsa capitală a bisericii, arderea pe rug. Amândoi au fugit dar și s'au pus sub protecţia lui Ludovic de Bavaria, care se aflà pe atunci la Pisa și pe care l'au însoțit la München. „Tu să mă aperi cu sabia, eu te voi apărà cu condeiul“ — i-a zis Occam regelui bavarez, când i s'a înfățișat. In liniștea și siguranța pe care le-au găsit în sfârșit subt ocrotirea sa, și-au continuat amândoi lupta împotriva papalității, dându-i o amplitudine teoretică, pe care n'o putuse aveà mai nainte.

Intrucât se bucură dar de această protecţiune, preotul e dator să contribue, în măsura puterilor sale, la sarcinile statului, plătind impositele, fără care instituţiile publice n'ar puteà existà. Impotriva părerilor curente ale timpului său, Occam emite astfel ideea cu totul modernă, că preotul e un simplu cetăţean şi trebue, ca atare, să'şi îndeplinească toate datoriile către stat.

Când a isbucnit apoi cearta franciscanilor cu papa Ioan al XXII-lea asupra dreptului de proprietate al clerului, Occam a luat iarăşi cuvântul. La decretala „cum inter nonnullos" de care am vorbit mai sus, filosoful a răspuns cu scrierea intitulată: „Defensorium paupertatis contra errores Ioannis XXII" [1]). Cuprinsul teoretic al acestei scrieri polemice rămâne mărginit în cadrul pe care l'am schiţat dejà mai sus. De relevat e numai tonul ei violent. Papii, zice Occam, nu pot cità nici un text autentic spre a dovedì că Christos a avut proprietăţi, mişcătoare sau nemişcătoare, şi a căutat să se bucure, ca ei, de bunătăţile lumei acesteia. Papii nu pot cità niciun text autentic spre a dovedì, că apostolii, când au cutreerat lumea în lung şi în lat ca să răspândească învăţăturile creştine, au cărat cu ei tot bagajul pompos al urmaşilor lor de astăzi, care nu pot călătorì decât în caleşci aurite şi înconjuraţi de un cârd de servitori îmbrăcaţi în haine scumpe. Când dar apostolii n'aveau nici casă nici masă, umblau pe jos şi dormeau în ţărână, de ce papii trăesc în palate luxoase, dorm în paturi de purpură şi mănâncă din vase de aur, plătite cu dinarul văduvei şi al orfanului? şi de ce întreţin

[1]) Publicat de Brown în Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, Apendice, p. 436.

misì timpul, aceste bresle erau representate, fiecare, de un comitet restrâns, care lucrà în numele tutulor, prin delegaţie. Temelia juridică a acestei delegaţii o formà alegerea. Toţi membrii unei bresle se adunau la epoci determinate, odată pe an bunăoară, spre a alege comitetul, ce aveà să lucreze în numele lor. Iar actele pe care le făceà comitetul aveau o valoare juridică deplină, ca şi cum le-ar fi făcut corporaţia întreagă pe care o representà.

Acest principiu representativ îl introduce Occam în organisarea bisericii. Comunitatea credincioşilor, în care intră nu numai clericii, dar şi laicii, nu numai bărbaţii, dar şi femeile, o represintă conciliul ecumenic, ales de ei toţi [1]. Ca atare, conciliul are puteri suverane în tot ce priveşte biserica, întocmai ca adunarea poporului în tot ce priveşte statul. El are puterea să facă legi după care să se administreze biserica, şi să stabilească norme după care să se interpreteze dogmele. Hotărîrile conciliului au putere obligatorie pentru papi, întocmai ca hotărîrile adunării poporului pentru regi. Când nu respectă hotărîrile sale, conciliul are dreptul să judece pe papi, să-i depună şi să-i predeà autorităţii timporale spre a le aplicà pedepsele corporale cuvenite [2].

Dacă dar papii n'au o putere absolută nici măcar în ordinea spirituală, cum ar puteà să aibă o autoritate absolută în ordinea timporală? Dacă papii atârnă de popor — căci poporul formează majoritatea credincioşilor, clericii fiind o infimă minoritate — chiar şi în lucrurile bisericeşti, cum ar puteà

[1] Octo quaestiones, III, c. 8, şi Dialogi, I, 6, 15.

[2] Octo quaestiones, I, c. 17 şi III, c. 8. Cf. Dialogi, I, 5 şi 6. — cf. şi S. Riezler, Die litterarischen Wiedersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers.

a înţeles acest corolar al doctrinei susţinute de Jean Petit, şi a tras consecinţele. Universităţile exercitau pe atunci un fel de jurisdicţie filosofică. Ele aveau să judece adevărul şi utilitatea doctrinelor nouă ce apăreau în ştiinţă. Tradus dinaintea universităţii din Paris, Jean Petit a fost condamnat, ca susţinând păreri greşite şi primejdioase. Afacerea a fost însă adusă dinaintea conciliului din Constanţa, şi acolo, cu toată autoritatea lui Gerson, Jean Petit a fost achitat. Legitimitatea asasinatului politic a fost astfel aprobată făţiş de o adunare bisericească... Erà un semn neîndoios, că nevoia de a scuturà jugul autorităţilor tradiţionale, în biserică şi în stat, devenise foarte puternică.

Nu e dar de mirare că regăsim această nevoe într'o sumă de alte manifestări. Pe când juriştii prelucrează ideea suveranităţii populare, analisând din ce în ce mai amănunţit principiul representativ ce-i dedeà o formă practică [1]), istoria şi filologia îşi aduc şi ele contribuţia lor la această mişcare de răsvrătire generală împotriva aspiraţiilor de domnie politică ale bisericii. Marele umanist italian Lorenzo della Valle atacă însuşi isvorul acestor aspiraţii, însuşi actul de naştere al statului papal, adică donaţiunea lui Constantin, tăgăduindu-i autenticitatea.

Pe când Dante se margineà să conteste valoarea juridică a donaţiunii lui Constantin, Lorenzo della Valle merge mai departe şi îi contestează autenticitatea istorică. In scrierea sa „De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio", apă-

[1]) Aşà sunt bunăoară juriştii germani Leopold von Bebenburg, Engelbert von Volkersdorf, Konrad von Megenburg şi alţii. A se vedeà asupra lor: Ludwig Stern, Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance, în Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. X (1897), Heft II, p. 158.

mează partea cea mai bună a organisării platonice a statului“ [1]).

Ca să înţelegem însă mai bine acest plan de reformă, trebue să aruncăm mai întâiu o privire asupra împrejurărilor politice şi sociale în care a apărut.

I.

Georgios Gemistos Plethon se născuse la Constantinopol pe la jumătatea veacului al XIV-lea, adică tocmai pe vremea când imperiul bizantin începuse să fie serios ameninţat de Turci. Studiile sale care, după tradiţiile culturii bizantine, nu putuseră constà decât în descifrarea şi pătrunderea monumentelor literare, istorice şi filosofice ale antichităţii greceşti, îi daseră de timpuriu putinţa să compare starea tristă şi îngrijitoare a ţării sale cu gloriosul trecut al Helladei vechi. Causele decrepitudinei imperiului bizantin le vedeà Plethon în organisarea sa politică şi în credinţele sale religioase; în amândouă privinţele scăparea i se păreà că trebue căutată într'o reformă adâncă a întregii vieţi sociale.

Spre a se pregătì în această direcţie şi trecând peste prejudecăţile compatrioţilor săi, Plethon a întreprins o călătorie la curtea sultanului Murad, care petreceà pe rând în cele două capitale ale imperiului turcesc, Brussa în Asia şi Adrianopol în Europa. Pe când capitala imperiului bizantin, vechea cetate a lui Constantin cel Mare, nu mai oftereà celor do-

[1]) Νόμοι, ed. Alexandre, p. 2. Ideile politice şi sociale ale lui Plethon sunt resumate mai complet în cele două Memorii adresate — unul împăratului Manuel Paleologul şi altul fiului său Theodor. Fragmentele ce ni s'au păstrat din opera sa capitală nu cuprind decât prea puţine indicaţii. Asupra conformităţii ideilor cuprinse în cele două memorii cu cele indicate în «Νόμοι», a se vedeà Fritz Schulze, Georgios Gemisthos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Iena 1874, p. 264.

sunt privitoare la istorie şi comentează cu extrase critice operele lui Xenophon, ale lui Polybiu, ale lui Diodor; altele sunt privitoare la astronomie, la geografie şi în genere la ştiinţele naturale, şi comentează operele lui Ptolemeu, ale lui Strabon, ale lui Aristoteles, ale lui Teofrast; altele în sfârşit privesc partea propriu zis literară şi artistică a învăţământului, retorica, poetica şi musica, şi comentează operele lui Hermogenes, ale lui Aristoxenos şi ale lui Aristides. Comentariile propriu zis filosofice sunt privitoare la Isagogele lui Porphirios, la Categoriile şi Analiticele lui Aristoteles. Că ceea ce l'a preocupat în primul rând, în tinereţe, pe Plethon a fost istoria şi geografia, ne-o dovedeşte faptul, că primele sale lucrări mai personale au fost: o istorie a Greciei dela lupta dela Mantinea până la moartea lui Filip al Macedoniei şi o horografie a Tessaliei. Această din urmă lucrare ne arată, că ceea ce interesà pe Plethon nu erà atât geografia în sine ca ştiinţă, cât cunoştinţa configuraţiei ţarii sale, care i-se părea indispensabilă pentru toţi pe acele vremuri pline de primejdii, când toţi se gândiau cum să se apere mai bine împotriva năvălirii Turcilor, şi mai ales pentru bărbatul de stat care voià să-şi organiseze ţara în acest scop. Că asemenea planuri îi pluteau pe dinnainte lui Plethon, ne-o dovedeşte desvoltarea cu care povesteà în istoria sa călătoriile lui Platon în Sicilia, călătorii care, precum se ştie, steteau în legătură cu proectele de reformă socială ale acestui filosof.

Şi'n adevăr, starea politică şi socială a imperiului bizantin în genere şi a Peloponesului în deosebi nu puteau să nu pună în mişcare un spirit reflexiv ca al lui Plethon. Cât de decăzute ereau mai ales caracterele pe acele vremuri, când s'ar fi cuvenit ca

triotismul care făcuseră tăria şi fala lumii vechi, trebuià înlocuit şi el cu o religie nouă.

Planul lui Plethon erà dar vast: cuprindeà o reformă religioasă, morală şi socială. Asemenea planuri găsise dejà Plethon în istoria cugetării vechi, la Pithagora şi la Platon, planuri reluate apoi de neo-platonism, cu Plotin şi Iamblich. Cu entusiasmul său pentru antichitatea clasică, nu e de mirare că Plethon a fost influenţat de aceste planuri şi a încercat să lucreze în direcţia indicată de ele. Acì începe neoplatonismul său, pe care îl vom studià mai târziu.

Deocamdată, planurile sale păstrează o formă politică ocazională şi se aştern în cele două memorii trimise, unul împăratului Emanuel, iar altul fiului său Theodor cel tânăr, care urmase ca despot al Peloponesului unchiului său Theodor cel bătrân, de care am vorbit mai sus. Titlul ambelor Memorii este „Asupra împrejurărilor din Pelopones".

Aceste memorii n'au avut succesul dorit. Ideile cuprinse într'însele erau prea înaintate pentru timpurile acelea, şi, în bună parte, nici nu erau realizabile. Dar preocuparea intensivă de binele public, pe care o dovedeau aceste memorii, i-au atras lui Plethon stima generală, atât a curţii imperiale şi a cercurilor conducătoare, cât şi a maselor populare. Cu vremea un cerc de admiratori se strânsese în jurul său. Acest cerc cuprindeà două feluri de adepţi sau şcolari: exoterici şi esoterici. Cei dintâiu nu erau iniţiaţi decât în doctrinele politice, sociale şi etice ale maestrului, pe când cei din urmă cunoşteau şi doctrinele sale secrete, filosofice şi religioase. Aceste doctrine erau secrete, fiindcă, precum vom vedeà mai târziu, erau ostile creştinismului.

Biblia acestui cerc, acestei şcoli filosofice sau aces-

două clase n'ar puteà lucrà în pace, dacă n'ar fi apărate, în lăuntru şi în afară, de toate pricinile de turburare. Această funcţiune protectoare o îndeplineşte o a treia categorie de cetăţeni, şi anume cei ce formează clasa guvernanţilor, care cuprinde, între alţii, pe magistraţi şi pe militari. Iar armonia acestor trei clase, colaborarea lor regulată şi pacinică, trebue s'o asigure un cetăţean mai sus pus decât toate împreună, un şef al statului, un rege sau un împărat.

Aceasta e, în linii generale, structura naturală a unui stat. Rămâne să vedem acum mai de aproape constituţia fiecărei clase în parte, precum şi raporturile dintre ele.

Clasa agricultorilor şi a crescătorilor de vite lucrează sau utilisează pământul, care e proprietatea comună a poporului întreg. Din productele, pe care le recoltează în fiecare an, ei opresc mai întâiu ceea ce trebue pentru sămănăturile anului următor; restul îl împart în trei părţi; una e răsplata muncii lor şi le slujeşte ca să trăiască ei înşişi; celelalte două se dau celorlalte două clase, a meseriaşilor şi a guvernanţilor. Agricultorii îşi plătesc dar în natură datoria lor de „hrănitori" ai comunităţii. Plethon e împotriva dărilor în bani. Acestea nu se pot fixà drept, proporţional cu venitul fiecăruia şi cu variaţiile naturale ale recoltelor. Asupra modului cum se plătesc dările în natură, Plethon are un sistem foarte curios. Dările nu se centralizează şi nu se distribue de stat. Fiecare membru al celor două clase, a meseriaşilor şi a guvernanţilor, are dreptul, după însemnătatea sa, la unul sau mai mulţi „heloţi", adică la unul sau mai mulţi agricultori, care îi îndestulează trebuinţele. La rândul lor, membrii acestor două clase îndestulează şi ei trebuinţele sta-

tegorii de funcţionari şi atribuţiunilor lor, precum şi asupra organisării justiţiei, fragmentele „Legilor“ şi „Memoriile“ citate nu ne dau nici o indicaţie. In schimb ni s'au păstrat o sumă de dispoziţii privitoare la legislaţia penală, de care însă nu e locul să ne ocupăm acì.— In ce priveşte pe militari, vom releva numai ideea, că ei trebue să fie recrutaţi dintre cetăţenii statului. Armata nu trebue să fie compusă din mercenari streini, care nu sunt niciodată siguri. Aşà fiind, trebue să presupunem, în lipsa unor indicaţii mai precise, că Plethon înţelege prin „răsboinicii“ care fac parte din clasa guvernanţilor pe militarii de meserie — cum ar fi astăzi cei ce compun cadrele ofiţereşti ale armatelor, ai căror soldaţi se schimbă necontenit. Soldaţii înşişi ar rămâneà să fie luaţi dintre cetăţenii celorlalte clase, — dintre agricultori, meseriaşi şi negustori—fiecare servind comunităţii subt această formă un timp mărginit.

Deasupra acestor trei clase, spre a supraveghià colaborarea lor armonică şi spre a conduce statul întreg, ca unitate politică, în mijlocul celorlalte unităţi de acelaş fel, se află „suveranul“ — regele sau împăratul. In îndeplinirea sarcinilor sale, suveranul e îngrădit de legi şi ajutat de un sfat obştesc. Legile, arătând fiecăruia sfera sa de acţiune în stat şi oprindu-l să se amestece în lucruri ce nu-l privesc, arată şi suveranului ce are dreptul să ceară dela fiecare şi înlătură astfel arbitrariul unui guvernământ personal, cum sunt toate guvernămintele despotice. Sfatul obştesc nu trebue să fie adunarea întregului popor, ca în cetăţile antice. Şi, în regulă generală, nu trebue să fie compus dintr'un număr prea mare de membri. Adunările prea numeroase nu pot să ia hotărâri destul de bine chibzuite, fiindcă numă-

III.

Agonia politică a vechiului imperiu de răsărit începuse dejà. O administraţie anarchică, o armată desorganisată şi demoralisată, o justiţie venală şi impilătoare, o preoţime coruptă şi intrigantă, o curte imperială pierdută în discuţii teologice complicate şi obscure, când nu erà cufundată în orgii şi crime, — iată ce vedeà Plethon în jurul său. Iar la marginile imperiului valurile barbarilor seleucizi se ridicau din ce în ce mai ameninţătoare. In faţa acestei privelişti, două idei au răsărit în mintea filosofului: secularisarea statului şi reforma bisericei. Imperiul bizantin erà un stat teocratic în toată puterea cuvântului. Impăratul erà representantul lui Christos pe pământ, — a fost chiar o vreme când erà considerat ca fiind însăşi întruparea mântuitorului. Aşà de înrădăcinată erà această idee în masele populare, în cât în veacul al VII-lea, subt Constantin Pogonatul, s'a întâmplat acest fapt extraordinar, ca armata să ceară, ca o garanţie de isbândă în răsboiu, un împărat în trei persoane, după modelul divinităţii, care e slăvită în biserică subt forma sfintei Treimi. Nu e dar de mirare, că generalii bizantini, când plecau la răsboiu cu binecuvântarea împăratului, îşi aşteptau succesul mai mult dela „virtutea teologică" a acestei binecuvântări decât dela buna organizare a armatei şi dela meşteşugurile strategiei.

In oposiţie cu această concepţie teocratică, Plethon desvoltă ideea statului ca organism natural, care trebue guvernat — nu cu principii ideale streine de firea lui, ci după nevoile lui reale, prin măsuri potrivite cu ele. Suveranul nu e un representant al lui Dumnezeu pe pământ, ci un simplu cetăţean însărcinat să armoniseze interesele claselor sociale. —

cancelariei republicei, unde lucrà subt conducerea umanistului Marcello di Virgilio, iar în 1498 ajunsese dejà secretar al „consiliului celor zece". Această situaţie, pe care a păstrat'o până în 1512, l-a silit să reflecteze adesea la problemele de guvernământ, — de administraţie, de finanţe, de organisare militară, — pe care le ridică practica afacerilor interne. Mai multe legaţiuni, la Veneţia, la Roma, la Forli, pe lângă Catherina Sforza, în Romagna, pe lângă Cesare Borgia, în Franţa, pe lângă Ludovic al XII-lea, în Germania, pe lângă Maximilian I, i-au dat putinţa să prindă şi firele politicei externe şi să reflecteze îndelung la raporturile dintre state.

Conspiraţia din 1512 şi intervenirea armatelor spaniole, răsturnând pe gonfalonierul Pier Soderini şi restabilind domnia familiei Medici, a silit pe secretarul consiliului celor zece să-şi părăsească postul. Retras la San' Casciano, unde aveà o mică proprietate, Machiavelli s'a folosit de răgazul, pe care i-l lăsau aceste împrejurări, ca să tragă oarecum conclusiile teoretice ale observărilor pe care le adunase în lunga sa carieră politică. Aceste conclusii sunt cuprinse în cele două opere de căpetenie ale sale „Consideraţii asupra primei decade a lui Titu Liviu" şi „Principele" [1]).

In cea dintâiu Machiavelli caută causele care au făcut din imperiul roman un stat atât de puternic şi, prin

[1]) Operele lui Machiavelli s'au tipărit pentru prima oară la Roma în 1531—32. Unele dintr'însele au circulat însă şi mai nainte, în manuscris. Aşà bunăoară „Principele" circulà încă din 1514. Asupra lui Machiavelli, de consultat: Rob. von Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Erlangen 1858, care dă în volumul al III-lea, cap. XVII, toată literatura mai veche. Lucrări mai nouă: Villari, Niccolo Machiavelli e i suoi tempi, Firenze, 1877, şi traducerea germană a lui Mangold, N. M. und seine Zeiten, Leipzig, 1877—83 G Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's, Tübingen 1888. R. Fester, Machiavelli, Stuttgart, 1900.

grijirea exclusivă a fiecăruia de mântuirea sufletului său a dat naştere unui egoism strîmt şi neprielnic intereselor publice; în mijlocul nepăsării generale viaţa politică a decăzut, puterea statului a scăzut, şi barbarii, când au început să năvălească, au găsit terenul admirabil pregătit. Jugul lor n'a părut nici prea greu, nici prea înjositor urmaşilor Romei, care pierduseră sentimentul de independenţă şi mândria cetăţenească a strămoşilor lor.

De această decadenţă generală, de această sălbăticire a vieţii, de această ruină a vechilor puteri politice, Biserica a profitat ca să-şi întărească şi mai mult domnia, ca să devină ea însăşi o putere politică. Iar când şi-a ajuns în fine ţinta, în trista perioadă a evului mediu, a început lupta împotriva noilor state născânde, ca să şi le subordoneze. Ea voià să rămână, nu numai suprema autoritate spirituală, ci şi sûprema autoritate politică a lumei acesteia.

Ca atare însă, ca putere politică, Biserica e o adevărată calamitate. Căci pe când organismele politice obicinuite, adică statele, îşi au scopul în ele însile, tinzând la conservarea şi desvoltarea popoarelor pe care le înglobează, Biserica îşi are scopul în afară de ea, în viaţa viitoare. Conservarea şi desvoltarea popoarelor îi sunt indiferente; ceea ce urmăreşte ea, e numai mântuirea lor sufletească. Iacă de ce Biserica priveşte cu un aşà de suveran dispreţ existenţa statelor; iacă de ce în politica papilor statele sunt mânuite ca pionii la jocul de şah, împinse fiind unele contra altora, spre a se slăbì reciproc, pentru ca domnia Bisericii să rămână pururea atot puternică. Această politică au dus'o papii mai ales în Italia, divisând'o într'o sumă de statuleţe, în mijlocul cărora şi-au înfipt ei statul lor bi-

La această influenţă deprimantă a creştinismului s'a mai adăogat în Italia, zice Machiavelli, influenţa desastroasă a corupţiei papale. Destricăciunea „curiei romane", Machiavelli care o văzuse de aproape ca ambasador la Roma, puteà vorbì în cunoştinţă de causă. De aceea zice el, cu aşà de adâncă convingere, „noi italienii avem să mulţumim bisericii şi preoţilor dacă am devenit necredincioşi şi răi". Iar mai departe adaogă: „populaţiile cele mai apropiate de Roma sunt cele mai puţin religioase". In sfârşit, cu siguranţa deplină a cugetătorului politic, care priveşte adânc în firea lucrurilor, Machiavelli propune o experienţă: să se mute scaunul papal în Elveţia, unde poporul e foarte religios şi foarte răsboinic; se va vedeà, în scurtă vreme, că nici evlavia, nici vitejia lui nu vor puteà resistà corupţiei fără margini a papalităţii.

O altă causă de căpetenie a decadenţei ţării sale îi pare lui Machiavelli reaua organisare a armatelor sau mai exact falşa concepţie pe care se întemeiau. Ele erau compuse din mercenari, care îşi vindeau serviciile cui oferea mai mult. Interesul acestor soldaţi venali erà, ca operaţiile militare să dureze la infinit şi să nu ducă la nici un resultat. Iar ideea că puteau dintr'o zi într'alta să servească în rândurile adversarilor, îi făceà să se cruţe reciproc şi dedeà răsboaielor aparenţa unor simple manevre. Nici-odată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, armate mari luptând de dimineaţa până seara fără să lase pe câmpul de bătae nici un mort. Ceea ce nu lipseà însă niciodată erà jaful, care făceà adesea parte din condiţiile de angajament. Nu erà dar de mirare, că cu asemenea soldaţi statele italiene erau vecinic prada streinilor. Spre a scăpà de această plagă, Machiavelli propuneà înfiinţarea armatelor naţionale. A-

II.

Tipul acestui erou al nevoilor politice ale momentului îl zugrăveşte Machiavelli în cartea sa celebră „Il principe". Această carte a rămas pentru mulţi o enigmă. Unii au condamnat-o în numele moralei. Alţii au văzut într'însa o contradicţie a autorului, care, după ce admirase în Discursurile asupra lui Titu Liviu virtuţile republicane ale romanilor, celebrà acum despotismul întrupat într'un suveran croit după modelul lui Cesare Borgia. In realitate Machiavelli nu s'a gândit nici de cum să dea posterităţii în „Principele" său idealul unui suveran bun pentru toate timpurile şi toate popoarele; el nu s'a gândit decât la nevoile politice ale momentului; el pare a'şi fi scris cartea pentru Lorenzo al doilea de Medici, pe care ar fi voit să'l pregătească pentru marele rol de liberator al Italiei [1].

Care erau însă nevoile politice pe care le aveà în vedere Machiavelli? Ca să le înţelegem trebuie să aruncăm mai întâiu o privire asupra evoluţiei anterioare a statelor italiene.

Două fapte caracterisează mai ales istoria politică a Italiei în evul mediu: formarea timpurie a comunelor şi slăbiciunea relativă a sistemului feudal.

---

[1]) Aşà cred cel puţin istoricii care, în deosebire de filosofi, şi-au dat osteneala să pună în legătură operele lui Machiavelli cu timpul când au apărut. Această părere a fost emisă mai întâiu de istoricul, german Rancke, în „Zur Kritik neuer Geschichtsschreiber", Leipzig 1824, p. 182 şi următoarele. După el a relua o şi desvoltat-o istoricul englez Macaulay în cunoscutul său studiu asupra lui Machiavelli, publicat mai întâiu în Edinb. Rewiew, Martie 1827, şi retipărit apoi în Essays, vol. I (în traducerea franceză a lui Guizot: Essais politiques et philosophiques de lord Macaulay). Aceeaşi părere o mai susţine în sfârşit şi istoricul francez Quinet, în Révolutions d'Italie, Paris 1851 vol. II, pag 94 şi urm.

sa caracteristică, asupra îndeletnicirilor pacinice ale civilisaţiei. Comerţul şi industria au adunat în scurtă vreme în oraşele italiene o bogăţie necunoscută în celelalte părţi ale Europei, iar această bogăţie a permis la rândul ei desvoltarea formelor mai superioare de cultură, care vor rămânea totdeauna titlul de glorie al Italiei din timpul renaşterii. Ce au fost aceste manifestări culturale, se ştie mai bine; dar starea materială pe care o presupuneau e mai puţin cunoscută. Ca începători ai statisticei în Europa, italienii ne-au dat în această privinţă, în cronicile lor, indicaţii preţioase. Aşa bunăoară, după însemnările fraţilor Villani — Giovanni şi Matteo — republica florentină ajunsese deja pe la începutul veacului al XIV-lea la o mare înflorire economică [1]) Industria luase o desvoltare ne mai pomenită. Cea mai însemnată erà aceea a postavurilor, care se fabricau în 200 de ţesătorii de către 30 000 de lucrători; stofele produse se vindeau cu 1.200.000 „fiorini" de aur, adică cu 30.000.000 de lei anual, sumă pe care trebue s'o socotim însă îndoit sau întreit, fiindcă valoarea banilor erà pe atunci cu mult mai mare decât e astăzi. Dacă o singură industrie aduceà asemenea venituri, nu e greu de închipuit cât de mare erà circulaţia monetară la Florenţa. Pe fiecare an se băteau în monetăria statului 400.000 de fiorini de aur, adică 10.000.000 de lei. Peste 80 de bănci regulau afacerile comerciale şi'şi întindeau influenţa până departe pe continent [2]) Unele din aceste bănci făceau şi afaceri „de stat", împrumutând sume considerabile suveranilor streini.

Veniturile republicei se ridicau la 300.000 de fio-

---

[1]) Cf. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, I, p. 80.

[2]) Cf. Pöhlmann, Die Wirtschaftspolitik der florentiner Renaissance.

de pământ, iar operaţiile războiului le strică recoltele, chiar când se termină cu o victorie. Dar, cel puţin, muncile agricole întreţin vigoarea fisică de care au nevoie soldaţii, iar intermitenţa lor lasă timp destul pentru pregătirea militară. Popoarele însă care se dedau la comerţ şi industrie sunt cele mai puţin războinice. Viaţa sedentară, pe care o impun îndeletnicirile de acest fel, fac pe oameni mai puţin apţi pentru marşurile şi ostenelile campaniilor; ele cer în acelaş timp o luare aminte neîntreruptă; războiul e aci, mai mult ca ori unde, o causă de ruină şi de mizerie. Negustorii şi meseriaşii se hotărăsc dar cu greu să servească în armată,—şi când e neapărată nevoie ca statul să fie apărat, preferă să plătească altora din prisosul lor, ca să'şi ia această sarcină.

Astăzi, fireşte, serviciul militar obligatoriu, pentru toţi cetăţenii fără deosebire, a schimbat cu totul lucrurile, şi raportul de care vorbim nu se mai manifestează decât în uşurinţa sau greutatea cu care popoarele se hotărăsc să înceapă un războiu. In vechime însă —şi pe vremea lui Machiavelli — serviciul militar nu erà obligatoriu, aşà încât alegerea lui, ca profesiune, rămâneà o chestie de înclinare personală. Iar această înclinare a variat, în decursul timpurilor, în raport invers cu îndeletnicirile pacinice ale civilisaţiei.

Această evoluţie se poate urmărì în istoria micilor state greceşti din antichitate. Pe vremea războaielor medice, locuitorii acestor state formau încă o armată naţională plină de entusiasm. Dar ocupaţiile lor erau foarte primitive: păstoria, vânatul, pescăria şi o agricultură sărăcăcioasă. Un veac mai târziu, când comerţul şi industria ajung la o desvoltare considerabilă, armatele încep a fi compuse

racterului bărbaţilor politici italieni din timpul renaşterii. Istoricul englez Macaulay le-a prins, cu arta sa cunoscută, într'un portret celebru. Şeful de stat italian, din timpul pe care-l studiem, e un om «ale cărui idei şi ale cărui cuvinte n'au nici o legătură între ele, care nu se sfieşte nici odată să jure, când vrea să seducă, şi care găseşte totdeauna un pretext când vrea să trădeze. Cruzimile sale nu isvorăsc din fierbinţeala sângelui sau din nebunia unei puteri fără control, ci din adânci şi reci meditaţii. Patimile sale, ca nişte trupe disciplinate, sunt impetuoase la poruncă şi nu uită niciodată, nici chiar în momentele de furie oarbă, regula căreia îi sunt supuse. Planuri semeţe, vaste şi complicate îi ocupă mintea, şi totuşi pe faţa şi în vorba sa domneşte cumpătarea filosofilor. Ura şi răsbunarea îi rod inima, şi totuşi fiecare din privirile sale cuprinde un surâs cordial, fiecare din gesturile sale o mângâere prietenească. El nu deşteaptă niciodată bănuielile duşmanului său prin mici provocări; intenţia sa nu se vede decât atunci când se realizează. Figura sa e liniştită, cuvintele sale sunt curtenitoare, până în ziua când paza slăbeşte, când adversarul se descopere, când ocazia de a ochì cu siguranţă se prezintă, — şi atunci loveşte pentru prima şi ultima oară. Cât despre curagiul militar, — nu'l are şi nu-l preţuieşte. El ocoleşte primejdia, nu fiindcă nu se teme de ruşine, dar fiindcă în lumea în care trăieşte sfiala nu mai e ruşinoasă. In ochii săi, a face răul pe faţă nu e mai puţin vinovat, dar e mai puţin folositor decât a'l face pe ascuns. Pentru el mijloacele cele mai onorabile sunt cele mai sigure, cele mai repezi, cele mai întunecoase. El nu vede pentru ce ar stà la îndoială să înşele pe aceia pe care vreà să-i nimicească. I s'ar păreà o prostie de neiertat să de-

tretele italienilor celor mai însemnaţi din această perioadă sunt în perfectă armonie cu această descriere. Frunţi largi şi maiestoase, sprâncene arcuite care nu se încruntă niciodată, ochi a căror privire calmă şi plină nu exprimă nimic şi pare a vedeà tot, feţe îngălbenite de cugetare şi de viaţă sedentară, buze de o delicateţă femenină, comprimate cu o energie mai mult decât masculină, — toate aceste trăsuri indică oameni în acelaş timp îndrăsneţi şi timizi, deopotrivă de dibaci în ghicirea intenţiilor altora şi în ascunderea gândurilor proprii, vrăjmaşi de temut, prieteni puţin siguri, dar în acelaş timp blânzi şi drepţi, cu o minte destul de largă şi destul de fină ca să-i facă tot aşà de eminenţi în viaţa activă ca în cea contemplativă, tot aşà de proprii să guverneze omenirea şi s'o instruiască“ [1]).

Acest portret e prea expresiv ca să fie absolut exact. Artistul a apăsat de sigur prea mult asupra unora din trăsurile caracteristice. Dar totuş, tipul pe care îl represintă, suveranul italian din veacul XV-lea şi al XVI-lea, e real. Acest tip, aşà cum îl formaseră împrejurările politice ale timpului, cu luminile lui orbitoare şi cu umbrele lui înfricoşate, l'a avut înaintea ochilor Machiavelli în „Principele“ său.

III.

Ne rămâne acum, după această pregătire istorică, să aruncăm o privire asupra cuprinsului teoretic al operelor cugetătorului italian. Acest cuprins e considerabil şi constitue un sistem consecvent de filosofie politică.

---

[1]) Macaulay, Essais politiques, trad. Guizot, p. 27.

vieții politice, ele pot duce mai ușor și mai sigur la izbândă pe cei ce le aplică cu pricepere. Dimpotrivă, cei ce voesc să guverneze statele fără normele ce condensează într'însele experiența și judecata celor mai capabili dintre oameni, sunt expuși să facă greșeli mari, greşeli ce le pot deveni fatale. Firește, și cei care lucrează la întâmplare pot să ajungă uneori la rezultate bune. Dar „norocul“ acesta e rar. De regulă, norocul — ca să vorbim ca cei ce cred într'însul — nu ajută decât pe cei ce nu se întemeiază pe el și așteaptă totul dela studiul obiectiv al realității, dela cumpănirea prudentă a împrejurărilor, dela alegerea nemerită a mijloacelor.

E acum lesne de înțeles, că o știință a politicei, ca să fie posibilă, ca să aibă adică putința să studieze interesele popoarelor liber, rece, obiectiv, numai după împrejurările în care trăesc, trebue să fie independentă de morală. Ideile abstracte de bine, de justiție, de umanitate, cu care se îndeletnicesc filosofii, nu trebue să o împiedice în studiul concret al realității, învăluindu-i privirea în ceața unui idealism primejdios.

Căci morala ne arată cum ar trebui să fie oamenii, iar politica trebue să-i ia așà cum sunt și să lucreze în consecință. Urmărirea idealului moral trebue să rămână o preocupare individuală, în viața privată. Ca știință, politica nu trebue să aibă în vedere decât realitatea, urîtă și rea, așà cum este. Dacă ar lucrà altfel, politica ar sacrificà interesele adevărate ale popoarelor pentru perspective ideale ce nu se vor realisà poate niciodată. De acì și vine caracterul himeric al multora din încercările făcute de filosofi de a fixà trăsurile generale ale celei mai bune organisări a statului. „Mulți și-au închipuit, zice

de onoare sau de ruşine..., ci trebue să aleagă ceeace poate salvà statul şi libertatea, trăgând cu buretele peste tot restul“ [1]).

Iar cine nu se poate emancipà de prejudecăţile morale, să rămână un simplu particular şi să nu aspire la greaua sarcină de a conduce destinele popoarelor [2]).

Fiind independentă de morală, politica este independentă şi de religie, — cea din urmă fiind condiţia celei dintâiu, întrucât nu poate existà moralitate fără evlavie în conştiinţa popoarelor. Pentru Machiavelli religia poate fi un instrument foarte preţios în guvernarea statului, întru cât dă mai multă autoritate legilor civile. Ca atare ea trebue să fie privită cu respect „chiar când e socotită, în cercurile conducătoare, ca falşă“ [3]), iar representanţii ei trebue să fie încărcaţi de onoruri,—însă numai dacă se subordonează fără reservă conducătorilor statului. Religia trebue să fie dar în mâna statului, ca la romanii vechi, care se slujeau adesea de ea pentru scopurile lor politice. Statul trebue să fie suveran, nu numai în cele „timporale“ ci şi în cele „spirituale“,—nu numai în domeniul faptelor, ci şi în domeniul conştiinţei.

Dacă însă politica e o ştiinţă, care sunt legile ei? Şi mai întâiu, poate ea să aibă legi? Căci cine zice legi, zice norme constante şi invariabile, şi politica are ca principiu fundamental interesul, adică cevà care se schimbă necontenit, după locuri, timpuri şi împrejurări.

Interesul, zice Machiavelli, tocmai fiindcă nu e o

[1]) Discorsi, III, 41.
[2]) Discorsi, I, 26.
[3]) Discorsi, I, 12.

cu un cuvânt binele şi răul. Acesta e mersul civilisaţiei, care trece necontenit dela un popor la altul, fără ca însă, în total luată, omenirea să înainteze cu cevà.

„Reflectând asupra mersului lucrurilor omeneşti, zice Machiavelli însuşi, am ajuns la convingerea că lumea se menţine în aceeaşi stare, în care se găseà de mult, că cuprinde în totdeauna aceeaşi cantitate de bine şi aceeaşi cantitate de rău, dar că acest bine şi acest rău străbat diferite locuri, diferite ţinuturi. După ceeace ştim despre vechile imperii, le vedem pe toate stricându-se rând pe rând, din pricina schimbării pe care o încercau în moravurile lor. Dar lumea a rămas totdeauna aceeaşi, cu deosebirea, că marile calităţi, marile virtuţi, care au sălăşluit mai întâiu în Asia, au trecut apoi în Media, de acolo în Persia, în Grecia, şi în sfârşit în Italia şi la Roma[1])".

Aşà fiind, studiul trecutului e de cea mai mare însemnătate; el ne ajută să ne conducem cu siguranţă în present şi să prevedem cu probabilitate viitorul. Politica trebue să fie dar o ştiinţă întemeiată pe experienţă; ea trebue să'şi scoată principiile—nu din discuţia ideilor abstracte de justiţie, umanitate, etc. — ci din studiul faptelor trecutului. Omul politic trebue să fie mai întâiu de toate un bun istoric, ca să poată urmărì până în cele mai mici amănunte, în trecut, jocul pasiunilor şi efectele acţiunilor produse de ele, raporturile dintre instituţii, legi şi moravurile popoarelor, raporturile dintre viaţa economică şi cea politică, mecanismul diferitelor forme de organizare militară... etc.

Această concepţie cu totul modernă a politicei nu e însă urmărită de Machiavelli în toată lărgimea

[1]) Discorsi, cartea a II-a, introd.

velli însuşi, în care stricăciunea este aşà de înaintată în cât legile n'o mai pot oprì, e nevoe de o putere superioară, de un rege care să întindă împotrivă-i o mână de fier şi să-i opună o putere absolută... [1])".

Formele intermediare de guvernământ, cele care nu sunt nici curat republicane, nici curat monarhice, sunt cele mai rele, fiindcă sunt foarte nestatornice şi nu pot garantà liniştea popoarelor. „Pentru monarhie şi republică nu există decât o singură primejdie: pentru cea dintâiu de a alunecà pe panta democraţiei, pentru cea de-a doua de a alunecà pe panta absolutismului; guvernele intermediare sunt însă expuse la primejdia îndoită de a înclinà în acelaş către democraţie şi absolutism—şi de acì provin cele mai multe revoluţii [2])". Cel mai bun exemplu e Florenţa însăşi, ale cărei guverne n'au avut niciodată un caracter hotărît, republican sau monarhic, ci au oscilat între amândouă.

Cele mai bune forme de guvernământ sunt dar cele simple, cele extreme, adică republica şi monarhia. Să vedem acum, care e structura lor. Este evident că această structură resultă, pentru fiecare dintr'însele, din principiile lor fundamentale. Această dependenţă se poate lămurì în câteva cuvinte.

Republica am zis că este „domnia tutulor". Ea trebue deci să fie organisată aşà, încât toţi cetăţenii să poată luà parte efectiv la guvernarea statului. O asemenea organisare însă e mai lesne de formulat decât de realisat. In adevăr, după ocupaţiile lor, cetăţenii unui stat formează numeroase

[1]) Discorsi, l. II, c. LV.

[2]) Discursul asupra reformelor de introdus în constituţia Florenţei (adresat cardinalului de Medici).

tul are să sufere numai de cusururile şi de patimile unui singur om, pe când într'o oligarhie trebue să îndure capriţiile unei clase întregi de stăpânitori.

Această nevoe fundamentală a cumpănirii celor două clase sociale produce toate instituţiile caracteristice ale republicei,—aşà cum ni le arată istoria. Aristocraţia îşi manifestează voinţa în senat; poporul în comiţii. Aristocraţia îşi apără singură interesele; poporul, care n'are nici cultura nici răgazul de trebuinţă, are nevoe de un avocat permanent, care este tribunul. Când aristocraţia şi poporul nu se înţeleg, când adunările lor respective intră în conflict, când armonia socială e astfel turburată şi pune statul în primejdie, trebue să intervină un organ politic excepţional, cu puteri superioare ambelor părţi, care este dictatorul.

Organisarea republicană pe care Machiavelli ne-o propune ca model e în fond aceea a republicei romane. Lumea greacă nu-i oferea nicăeri forme aşà de desăvârşite. Atena şi Sparta aveau organisări republicane unilaterale, în care clasele sociale nu se cumpăneau perfect; în cea dintâiu predominà poporul, în cea de-a doua aristocraţia.

Modul de a guvernà monarhiile, variază după originea lor. Machiavelli împarte monarhiile, din acest punct de vedere, în mai multe categorii; cele hereditare, cele cucerite cu armele, cele câştigate prin crime, cele elective, cele eclesiastice... etc. Observările însă pe care le face asupra acestor diferite categorii au o valoare teoretică foarte relativă. Pentru monarhii, în înţelesul, în care le ia Machiavelli, de guvernăminte despotice, nu se poate da nici o normă generală de organisare; ceeace hotărăşte totul într'însele e voinţa absolută a suveranului. Când e vorba dar de monarhii, nu se pot da decât norme

parte monarhiile, din acest punct de vedere, în mai multe categorii. Să aruncăm o scurtă privire asupra lor.

Casul cel mai simplu ni-l oferă monarhiile hereditare. Intr'însele suveranul n'are mult de făcut. Politica lui trebue să fie mai mult conservatoare, ferindu-se pe cât posibil de inovaţii. Suveranul trebue adică să respecte tradiţiile şi moravurile poporului peste care îl chiamă să domnească dreptul de moştenire. Legile şi instituţiile lui nu trebuesc schimbate decât cu multă prudenţă şi numai când împrejurările o cer cu prea multă putere. Altfel suveranul pierde sprijinul unui factor social foarte preţios, adică al inerţiei maselor, pe care prea multele şi prea desele inovaţii le pot deşteptà din toropeala lor politică. Pe acelaş principiu se întemeiază şi guvernarea monarhiilor eclesiastice; într'însele stabilitatea şi tăria guvernelor atârnă de adâncimea şi prestigiul credinţelor religioase; cea dintâiu regulă politică e prin urmare ca aceste credinţe să fie păstrate în toată curăţenia lor şi ferite de orice umbra de îndoială. Această regulă însă pare a fi mai uşor de dat decât de aplicat, judecând după purtarea foarte puţin politică a papilor, —suveranii eclesiastici pe care Machiavelli avusese ocasia să-i studieze mai de aproape, — şi care sfidau evlavia credincioşilor, oferindu-le spectacolul desgustător al corupţiei lor fără margini.

In deosebire de cele moştenite, monarhiile dobândite sunt mult mai anevoe de guvernat. Printre diferitele cazuri ce se pot presentà, Machiavelli cercetează mai de aproape trei: monarhiile cucerite cu armele, cele întemeiate prin trădare şi crimă, şi cele elective. In cele dintâiu, spre a-şi asigurà domnia, suveranul trebue să iea în primul rând măsuri ca

tot răul de care e nevoe, să comită dintr'odată toate crimele de care are trebuință spre a cucerì puterea.

Cum zice Machiavelli însuși: „Cruzimile sunt bine întrebuințate (dacă cuvântul bine poate fi aplicat la ceeace e rău) când sunt comise toate odată, când nu se stărueşte într'însele, și când sunt întoarse, pe cât e cu putință, în folosul supușilor... Cel ce usurpă un stat trebue dar să hotărască și să execute dintr'odată toate grozăviile pe care trebue să le comită, ca să nu fie silit să revină asupra lor în toate zilele, și ca să poată, evitând de a le reînoì, să liniștească spiritele și să le câștige prin binefaceri [1])". Aceste binefaceri însă trebue să se urmeze cât mai încet, pentru ca influența lor potolitoare să fie cât mai îndelungată. Cum zice iarăși Machiavelli însuși, cu o remarcabilă pătrundere psihologică: „Cruzimile trebue să fiè comise toate odată, pentru ca amărăciunea lor fiind mai puțin simțită, să irite mai puțin. Binefacerile dimpotrivă trebue să se urmeze mai încet, pentru ca să fie gustate mai mult. In fine trebuesc evitate măsurile pe jumătate, termenii mijlocii în bine și în rău. Oamenii trebue să fie sau mângâiați sau sdrobiți; ei nu pot suportà insultele mici și se răsbună; în fața loviturilor mari însă rămân înmărmuriți; de unde resultă, că dacă e vorba să ofensăm pe cineva, trebue s'o facem așà încât să nu ne mai fie teamă de răzbunarea lui [2])".

Toate acestea, firește, cu reserva scopului, care trebue să fie bun. Luate în sine, aceste mijloace perfide și sângeroase nu pot fi aprobate. „Nu e nici un merit, zice Machiavelli însuși, să'și măcelărească

[1]) Il principe, c VIII.
[2]) Il. principe, cap. III și VIII.

nici fortăreţele, mai bine ca devotamentul cetăţenilor. „Nu există mai bună fortăreaţă, zice Machiavelli însuşi, decât dragostea poporului [1])“.

Simpatia lui Machiavelli pentru popor—şi pentru libertate—se manifestează şi prin superioritatea relativă pe care o recunoaşte organisărilor republicane asupra celor monarhice. Am zis, e drept, mai sus, că după el nu există o formă de guvernământ bună în mod absolut; şi republica şi monarhia pot fi bune sau rele după locuri, timpuri şi împrejurări. Insă, în condiţii egale, republica e superioară monarhiei. Mai întâiu, binele general e mai anevoe uitat de popor, decât de principe. Căci interesul general, fiind interesul tuturor, este pentru popor propriul său interes, pe când interesul suveranului nu e totdeauna al tutulor cetăţenilor. De aceia se şi poate observà, că populaţia creşte mai repede şi bogăţiile sporesc mai uşor subt un guvernământ liber, decât subt un suveran absolut. „Fiecare cetăţean e mai dispus să-şi înmulţească familia şi să dobândească bunuri când e mai sigur că le poate păstrà; şi toţi, pe întrecute, lucrează la binele general prin chiar faptul că se ocupă de interesele lor particulare“ — în organisările republicane. „Contrariul se întâmplă subt guvernul unui principe: de cele mai multe ori interesul său particular este în oposiţie cu acela al statului; de aceia când un popor liber trece subt un regim despotic, răul cel mai mic ce i se poate întâmplà este să fie oprit în propăşirea sa, să nu-şi mai poată sporì nici puterea, nici bogăţia; dar de cele mai multe ori, decade foarte repede [2])“.

Pe lângă aceasta, guvernămintele republicane se

[1]) Il principe, cap. XX. Cf. Discorsi, l II. cap. XXIV.
[2]) Discorsi, II. 2.

chiavelli, ca să cucerească lumea, cum ne-o dovedeşte exemplul lui Filip şi al lui Alexandru, ce n'ar puteà să facă o republică, care, graţie alegerii, poate să aibă în fruntea ei nu numai doi oameni de geniu, dar şiruri întregi de asemenea oameni, la infinit? Orce republică însă, dacă e bine constituită are această putinţă [1])“.

Dacă însă guvernămintele populare sunt atât de superioare, de unde vine prejudecata generală că poporul e incapabil să se guverneze singur? De acolo, răspunde Machiavelli, că „toată lumea e liberă să vorbească rău de popor, chiar şi atunci când el domneşte cu plină putere, pe când nimeni nu vorbeşte rău de principi decât cu cea mai mare pază şi tremurând [2])“. In realitate, poporul e plin de bun simţ şi de prevedere. „Nu fără dreptate s'a zis, că vocea poporului e vocea lui Dumnezeu. De câte ori nu vedem opinia publică prezicând evenimentele în chip aşà de minunat, încât am fi îndemnaţi să credem că poporul e înzestrat cu puterea ocultă de a presimţì binele şi răul ce'l pot atinge [3])“. E adevărat că poporul se înşeală adesea. Dar principii nu se înşeală? Ceeace e sigur, e că poporul e mai puţin expus să greşească decât un principe orbit de patimă sau rătăcit de favoriţii săi. Miile de ochi ai poporului văd mai bine şi mai de aproape tot ce-l interesează. Mai ales nu se înşeală poporul asupra caracterului magistraţilor. Istoria republicei romane ne stă mărturie: în timp de atâtea sute de ani, printre atâţia tribuni şi consuli aleşi de popor,

---

[1]) Discorsi, I, 22.
[2]) Discorsi, I, 58.
[3]) Discorsi, ibid.

mai au o valoare intrinsecă, şi pe care nu trebue să le lăudăm sau să le criticăm pentru ele înşile, ci pentru efectele lor. Aşà de pildă buna credinţă e, la oamenii de rând, o calitate; la suverani însă poate fi un defect şi poate constituì o primejdie pentru stat, când au aface, fie în trebile lăuntrice fie în cele din afară, cu oameni ce nu sunt ei înşişi de bună credinţă. De unde maxima: „un suveran prudent nu trebue să'şi ţină cuvântul când aceasta s'ar întoarce împotriva lui şi când motivele care au hotărît făgăduiala sa nu mai există [1])". Tot aşà, cruzimea e la oamenii de rând un defect, iar blândeţea o calitate. La suverani, dimpotrivă, blândeţea poate fi uneori un mare defect şi poate aveà urmări foarte rele. Un suveran care e la început îngăduitor cu cei ce turbură ordinea publică, poate fi silit mai târziu să verse mult sânge spre a înăbuşì o revoluţie. E dar o mare calitate pentru un şef de stat să ştie să fie crud la timp.

Intr'altă parte, Machiavelli se întreabă, ce e mai de folos pentru un principe: să fie temut sau să fie iubit de supuşii săi,—şi răspunde: principele trebue să caute, dacă e cu putinţă, să inspire supuşilor săi şi teamă şi iubire. Când nu e însă cu putinţă să împace amândouă aceste sentimente, trebue să prefere pe cel dintâiu. Căci iubirea e trecătoare şi nu poate rezistà totdeauna interesului, pe când teama e durabilă şi nu poate intrà în conflict cu interesul, fiindcă nu este ea însăşi decât manifestarea directă a interesului conservării proprii.

Dacă însă e bine ca principele să caute să se facă temut de supuşii săi, trebue să evite în schimb cu cea mai mare grije ura şi mai ales dispreţul lor.

---

[1]) Il principe, cap. XVIII.

şi imparţial, şi îi arată cu de-amănuntul condiţiile în care trebue să lucreze şi aparenţele pe care trebue să le păzească.

E desvoltarea logică a principiului pe care Machiavelli îl pune la temelia politicei ca ştiinţă, a principiului interesului, al interesului public, bine înţeles. La apoteozarea acestui principiu ajunsese Machiavelli îngrozit de cele ce vedeà în jurul său. Şi'n adevăr, niciodată nu s'a mai văzut, ca în micile state italiene din timpul său, interesele private trecând înaintea celor publice, ambiţiile personale călcând în picioare nevoile poporului, aspiraţiile claselor sociale—sau chiar şi ale familiilor izolate—înlăturând aspiraţiile naţiunii întregi. Nici odată nu s'a mai văzut, ca atunci, cetăţenii aliindu-se cu duşmanii împotriva propriului lor stat, membrii unei familii sau unei corporaţii aliindu se cu streinii, împotriva propriei lor naţiuni. De aceea mişunau streinii în Italia: spaniolii şi francezii în sud, francezii, germanii şi elveţienii la nord. Fiecare facţiune politică erà gata să facă apel la streini, cu preţul îngenuncherei naţiunii întregi.

In mijlocul acestei groaznice decadenţe politice, s'a ridicat Machiavelli şi a proclamat principiul interesului public ca principiu suprem, ca principiu absolut, dându'i dreptul să se afirme şi să se menţină pe toate căile şi cu toate mijloacele posibile, chiar şi prin trădare şi crimă. Iar tractatul său „despre principate", care cuprinde — după părerea curentă —preceptele cele mai odioase, se încheie cu o splendidă peroraţie patriotică, cu un apel înflăcărat la adresa lui Lorenzo de Medici, ca să scape Italia de jugul umilitor al streinilor şi să-i dea, odată cu libertatea şi mărirea antică, şi putinţa să cultive din nou virtuţile cetăţeneşti ale strămoşilor ei romani.

coce a atras de timpuriu asupră-i atenţia cardinalului Morton, arhiepiscopul de Canterbury şi cancelarul regatului britanic, care l'a ajutat să-şi facă studiile la universitatea din Oxford. Prima sa publicaţie a fost un volum de poesii latine, care i-au atras elogiile umaniştilor timpului şi în deosebi ale lui Erasm. Fiindcă însă nu aveà avere şi trebuià să-şi aleagă o profesiune, s'a apucat, ca şi tatăl său, de drept, şi a devenit în scurtă vreme un avocat foarte căutat. Ales membru al camerei comunelor, subt Henric al VII-lea, s'a opus cererilor de imposite nouă ale acestui rege nesăţios, şi şi-a atras prin aceasta ura lui Fiindcă însă, ca deputat, Thomas More nu puteà fi atins el însuşi, regele s'a răsbunat asupra tatălui său, pe care l'a arestat subt un pretext neînsemnat şi nu i-a dat drumul decât în schimbul unei amenzi destul de mari. Ne mai simţindu-se atunci în siguranţă, tînărul parlamentar a plecat pe continent, unde a rămas până la suirea pe tron a lui Henric al VIII-lea.

Reîntorcându-se în Anglia, şi-a reluat, cu şi mai multă energie, activitatea politică, şi, subt diferite forme, şi-a făcut în scurtă vreme o reputaţie aşà de frumoasă de om activ, priceput şi integru, în cât Henric al VIII-lea a dorit să-l cunoască, — şi i-a încredinţat două misiuni diplomatice, una în Franţa, alta în Flandra.

In timpul acestei din urmă misiuni a conceput Thomas More ideea Utopiei sale. Câteva luni mai târziu, cartea erà gata şi a apărut la Louvain, în 1516, prin îngrijirea lui Pierre Gilles, subt titlul foarte lung, dar în gustul timpului: Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia, authore clarissimo

reflexiunile sale ajungeau la acelaş resultat. Ca avocat şi magistrat, bunăoară, avusese adesea ocasia să simtă adânc nedreptatea sistemului penal al timpului său, care nu cunoşteà principiul că pedeapsa trebue să fie potrivită cu vina. Cel mai mic furt se pedepsea pe atunci cu moartea. Cum s'ar puteà comparà însă pierderea vieţii celui ce a furat cu pierderea unei părţi — adesea neînsemnate — din averea celui ce a fost furat?

Poate că asprimea cu care se pedepseà furtul pe vremile acelea erà folositoare, dat fiind numărul foarte mare al delictelor de acest fel. Acest număr erà aşà de mare, încât nu arareori se întâmplà pe atunci să fie spânzuraţi câte 20 de oameni pe zi, la aceiaşi spânzurătoare, pentru hoţii. Fireşte, când un delict devine din ce în ce mai frecvent, este util să fie pedepsit, din ce în ce mai aspru. Dar este oare şi drept? Are oare societatea dreptul să fie aşà de severă cu cei ce fură? Nu este oare propria ei organisare, care sileşte să fure pe cei ce, cu toată bunăvoinţa, nu îşi pot întreţine altfel viaţa? Să ne gândim numai la necontenitele răsboaie care pustiesc ţinuturi întregi, stricând recoltele, arzând satele şi jefuind oraşele; să ne gândim la serviciul militar, care răpeşte muncii productive mii şi mii de oameni, spre a-i aruncà apoi pe drumuri mutilaţi, incapabili să-şi agonisească hrana; să ne gândim însfârşit la cruzimea marilor stăpânitori de moşii, care prefac câmpiile de arat în păşuni, lăsând pe ţăranii clăcaşi fără pământ de lucru şi deci muritori de foame [1]). Cu drept cuvânt s'ar puteà zice, că pe lumea aceasta vitele au o soartă mai bună decât cei mai mulţi oameni.

---

[1]) Aceasta erà una din formele de căpetenie ale crizei agrare ce bântuià Englitera pe vremea lui Thomas More.

loc — spre a cere imposite nouă, desgropau legi vechi, căzute în desuetudine, pentru ca să poată amendà pe cei ce, fireşte, nu le observau.... etc. Iar când se ridicà vre-o obiecţie timidă împotriva lor, răspundeau că regele singur e proprietarul întregului teritoriu al statului şi al tutulor bunurilor de pe el; posesorii lor de fapt nu sunt decât arendaşii sau servitorii regelui şi trebue să se mulţumească cu ce binevoeşte el să le lase din venituri.

Toată această politică financiară părea a tinde deadreptul la sărăcirea poporului, ca şi cum suveranii englezi s'ar fi temut de puterea pe care ar fi dat-o supuşilor lor o bună stare materială. Această părere însă i se pare lui More foarte greşită. Nu e adevărat că mizeria face popoarele mai răbdătoare şi mai lesne de guvernat decât belşugul şi prosperitatea; căci cu cât e cineva mai nemulţumit de starea sa, cu atât doreşte cu mai multă înfocare schimbările şi revoluţiile. Se pot socotì ca unelte de turburare, totdeauna gata, oamenii care, neavând nimic de pierdut, au totul de câştigat dela o răsturnare politică.

Iar ideia că regele e proprietarul întregului teritoriu al statului, e de asemenea greşită. Căci aceasta ar însemnà, că statul există pentru rege, pe când în realitate regele există pentru stat. Nu e natural ca un popor întreg să n'aibă alt scop decât să hrănească un rege şi să-i întreţină fastul; mai natural e dimpotrivă ca regele să n'aibă alt scop decât să-şi servească poporul.

Această parte critică a operei lui Thomas More, ne permite să întrevedem ce va fi partea ei constructivă, care va fi adică organisarea socială, pe care ne-o va propune ca model. Această organisare socială şi politică e aşà de diferită de cea curentă,

larh“. Două sute de neamuri—sau şease mii de familii—formează un oraş, pus sub conducerea unui „principe“.

Regimul politic al poporului astfel împărţit e foarte simplu. Tatăl şi mama, care conduc o familie, n'au decât un rol domestic: să supraveghieze ordinea casnică, vieţuirea în comun şi creşterea copiilor. Filarhul, care conduce neamul şi care se alege pe un an, e dejà un funcţionar al statului şi joacă un rol politic; el are să supraveghieze aplicarea legilor şi să hotărască împărţirea muncii şi a produselor ei între membrii neamului. Iar principele, pe care îl aleg, pe viaţă, filarhii, e autoritatea supremă a oraşului şi conduce toate afacerile celor şease mii de familii ce îl compun,—afară de cele spirituale. Acestea, cum vom vedeà mai jos, sunt conduse pentru fiecare sectă religioasă, de un preot deosebit.

In sfârşit, toate oraşele împreună formează statul. Interesele statului în general, dintre care cel mai însemnat e armonisarea intereselor tutulor oraşelor, le regulează sfatul bătrânilor. Fie care oraş alege, pe fiecare an, câte trei bătrâni, care se adună laolaltă, discută toate trebile obşteşti şi iau, în primă şi ultimă instanţă, toate măsurile cerute de bunul mers al statului. Hotărîrile sfatului bătrânilor au putere executorie pentru toţi funcţionarii publici şi pentru toţi cetăţenii. Nimeni n'are voie să le critice şi, în general, discutarea afacerilor statului de către cetăţeni, în afară de adunarea legală a bătrânilor aleşi în acest scop, e pedepsită cu moartea.

Regimul politic al insulei Utopia e dar o democraţie despotică. Poporul n'are decât dreptul să'şi aleagă mandatarii, dar nu poate să discute hotărîrile lor şi n'are voe să'şi manifesteze părerea, dorinţele şi aspiraţiile, subt nici o formă. Libertatea cu-

iminența primejdiei ce-i amenință să înflăcăreze pe bărbați și să le sporească vitejia.

O religie de Stat nu există pe insula Utopia; pentru constituția ei politică, credințele religioase sunt o afacere privată a cetățenilor, fiecare fiind liber să'și închipue Ființa supremă subt forma ce răspunde mai bine nevoilor sale sufletești. De fapt toate confesiunile au adepți printre locuitorii insulei; unii chiar sunt creștini. Toți își respectă însă reciproc credințele, și dacă fiecare e liber să încerce a convinge pe alții de adevărul credințelor sale, în schimb nimeni n'are voe să le impună cu forța sau să batjocorească pe cei ce sunt de altă părere; legile o interzic cu cea mai mare asprime. Fiecare sectă religioasă își alege singură preoții— care pot fi luați și dintre femei—și care funcționează în acelaș timp ca supraveghetori ai moravurilor. O singură restricție există din punct de vedere religios pentru locuitorii insulei: nu pot devenì funcționari ai statului, dacă nu cred în existența sufletului și a vieții viitoare. Motivele acestei restricții sunt, evident, de ordin practic. Credințele de care e vorba sunt considerate de legislația utopiană ca o garanție de corectitudine etică, și numai ca atare sunt cerute celor ce aspiră să conducă poporul insulei.

Să trecem în fine la organisarea economică a Utopiei. Am văzut până acum, că nici o deosebire de clasă nu există între locuitorii ei. Deosebirile de clasă însă, nu le crează numai drepturile politice sau privilegiile sociale, ci și averea. Pentru ca egalitatea cetățenilor să fie dar desăvârșită, proprietatea individuală a fost desființată. Nimeni n'are nimic al său. Totul aparține statului. Atât pământurile, cât și uneltele agricole și industriale, sunt ale statu-

cească foarte puţin şi fără nici o tragere de inimă. Căci, în definitiv, nimeni nu munceşte pentru sine însuşi; partea ce-i revine fiecăruia din produsele muncei sale fiind foarte mică, fiecare munceşte mai mult pentru ceilalţi. In societăţile întemeiate pe principiul proprietăţii individuale, ideea, că fiecare munceşte pentru sine, că poate să-şi sporească averea, să-şi îmbunătăţească şi să-şi înfrumuseţeze traiul, e un îmbold puternic, care face munca mai intensă şi mai productivă. Când acest îmbold dispare într'o societate, fiindcă principiul proprietăţii individuale nu mai există, nu este oare acea societate în primejdie, ca munca membrilor ei să devină silită şi neîndestulătoare? Nu este oare condamnată acea societate să trăiască vecinic în lipsă, din pricina lenei incurabile şi lipsei de entusiasm inevitabile a membrilor ei?

Nu, răspunde Thomas More. Mai întâiu, bogăţia şi sărăcia sunt noţiuni relative. Ceeace trebue să ne preocupe pe noi, nu e bogăţia şi sărăcia oamenilor, care n'au nici un înţeles prin ele înşile, ci fericirea lor. Căci bogăţia şi sărăcia nu ne interesează propriu vorbind decât numai întrucât ne închipuim că fac pe oameni fericiţi sau nefericiţi. Ideea curentă însă, că bogăţia face pe oameni fericiţi, e foarte greşită. Mai întâiu, bogăţia complică foarte mult viaţa oamenilor şi le crează mii şi mii de griji, care îi frământă şi îi turbură vecinic Apoi, bogăţia deşteaptă ambiţii şi vanităţi, ce nu pot fi satisfăcute nici odată pe deplin. Un bogat nu va fi nici odată mulţumit, cât timp va exista un altul mai bogat decât el,—şi va munci mai departe, cu o furie din ce în ce mai mare, ca să ajungă şi mai bogat. Când intrăm într'o adunare de oameni bogaţi, ne-am aştepta să vedem numai feţe mulţumite. Ne isbesc

nevoile lor modeste şi îi scapă de orice grije. In societatea noastră, munca uriaşă, pe care o îndeplinesc zilnic atât săracii cât şi bogaţii, nu-i face fericiţi nici pe unii nici pe alţii. Pe bogaţi am văzut că-i roade vecinic vanitatea, care le crează mii şi mii de suferinţe zadarnice, iar săracilor, munca lor istovitoare nu le îndestulează niciodată pe deplin nevoile şi nu-i scapă niciodată de grija zilei de mâine. Orice om sărac, care nu trăeşte decât prin munca braţelor sale, e vecinic chinuit de gândul a ceeace se va întâmplà cu el, când nu va mai puteà să muncească.

Toate aceste griji nu există pe insula Utopia, unde locuitorii muncesc puţin, aşa încât îşi păstrează vecinic vigoarea fisică, şi unde totul fiind al cetăţenilor, statul întreţine de drept pe toţi aceia care sunt bolnavi sau bătrâni şi nu mai pot muncì.

Pe de altă parte, munca, pe insula Utopia, nu mai e o suferinţă, ca în societatea noastră, ci o plăcere. In lumea noastră, munca e un chin, fiindcă e excesivă, fiindcă durează prea mult şi fiindcă e prea uniformă. Pe unii greutăţile vieţii, pe alţii vanitatea, îi fac să muncească prea mult,—iar specialisarea, produsă în mod fatal de divisiunea muncii, îi sileşte pe toţi să lucreze numai într'o singură direcţie. Pe insula Utopia, nevoile fiind reduse la proporţiile lor naturale, pot fi îndestulate uşor, aşà încât oamenii muncesc puţin: numai 6 ore pe zi, trei dimineaţa şi trei după amiazi, restul timpului fiind consacrat odihnei, petrecerilor şi cultivărei artelor frumoase. Iar rafinarea artificială a vieţii, pe care o introduce bogăţia, cu luxul şi vanităţile ei, şi care reclamă o rafinare industrială corespunzătoare, fiind înlăturată, meseriile sunt simple şi uşor de practicat, aşà încât cetăţenii pot lucrà în toate direcţiile. Munca lor e

nevoile lor modeste şi îi scapă de orice grije. In societatea noastră, munca uriaşă, pe care o îndeplinesc zilnic atât săracii cât şi bogaţii, nu-i face fericiţi nici pe unii nici pe alţii. Pe bogaţi am văzut că-i roade vecinic vanitatea, care le crează mii şi mii de suferinţe zadarnice, iar săracilor, munca lor istovitoare nu le îndestulează niciodată pe deplin nevoile şi nu-i scapă niciodată de grija zilei de mâine. Orice om sărac, care nu trăeşte decât prin munca braţelor sale, e vecinic chinuit de gândul a ceeace se va întâmplà cu el, când nu va mai puteà să muncească.

Toate aceste griji nu există pe insula Utopia, unde locuitorii muncesc puţin, aşa încât îşi păstrează vecinic vigoarea fisică, şi unde totul fiind al cetăţenilor, statul întreţine de drept pe toţi aceia care sunt bolnavi sau bătrâni şi nu mai pot muncì.

Pe de altă parte, munca, pe insula Utopia, nu mai e o suferinţă, ca în societatea noastră, ci o plăcere. In lumea noastră, munca e un chin, fiindcă e excesivă, fiindcă durează prea mult şi fiindcă e prea uniformă. Pe unii greutăţile vieţii, pe alţii vanitatea, îi fac să muncească prea mult,—iar specialisarea, produsă în mod fatal de divisiunea muncii, îi sileşte pe toţi să lucreze numai într'o singură direcţie. Pe insula Utopia, nevoile fiind reduse la proporţiile lor naturale, pot fi îndestulate uşor, aşà încât oamenii muncesc puţin: numai 6 ore pe zi, trei dimineaţa şi trei după amiazi, restul timpului fiind consacrat odihnei, petrecerilor şi cultivărei artelor frumoase. Iar rafinarea artificială a vieţii, pe care o introduce bogăţia, cu luxul şi vanităţile ei, şi care reclamă o rafinare industrială corespunzătoare, fiind înlăturată, meseriile sunt simple şi uşor de practicat, aşà încât cetăţenii pot lucrà în toate direcţiile. Munca lor e

viaţa până în cele mai mici amănunte, care le porunceşte să se scoale dimineaţa la o anumită oră, să se îmbrace cu anumite haine, să facă anumite lucruri, să mănânce la prânz anumite bucate, să se ducă la plimbare la anumite ceasuri şi în anumite locuri, să locuiască în case cu anumite dimensiuni şi anumite mobile,—şi aşà mai departe. Cetăţenii sunt astfel sclavii comunităţii, care îi ţine înlănţuiţi subt ordinele ei prin—porţia zilnică de mâncare. Singura deosebire, care se poate face din acest punct de vedere între ei, este, nu deosebirea de oameni liberi şi sclavi, ci deosebirea de sclavi însărcinaţi cu munci plăcute şi sclavi însărcinaţi cu munci neplăcute,—de sclavi de clasa întâia şi sclavi de clasa a doua.

Această sclavie generală însă, se ascunde pretutindeni subt formele cele mai atrăgătoare. Viaţa locuitorilor de pe insula Utopia pare a fi o vecinică sărbătoare. Masa de toate zilele, bunăoară, care se ia în comun, e pompoasă ca un ospăţ festiv. Florile cele mai frumoase umplu cu îmbelşugare sălile de mâncare, vase artistic sculptate şi pline de parfumuri îmbălsămează aerul, ca la sărbătorile antice, orchestre ascunse fac să răsune acorduri melodioase, ca să adaoge încântarea sufletului la mulţumirea corpului.

Această notă sensuală a vieţii locuitorilor de pe insula Utopia ne aduce aminte de timpul, când a apărut planul organisării lor sociale, de timpul renaşterii, a cărei atmosferă morală erà plină de hedonismul antic. Ca o reacţiune firească împotriva concepţiei creştine, ascetice, a vieţii, care apăsase destul asupra spiritelor pe vremile întunecate ale evului mediu, apare acum la noile popoare europene o nevoe violentă de a se bucurà de viaţă, subt toate

în marginile virtuţii bine înţelese, adică în marginile cumpătării, prudenţei şi moderaţiei, toate plăcerile sunt bune şi organisarea socială a insulei Utopia are tocmai de scop să procure locuitorilor ei—tuturor fără deosebire—toate plăcerile de gustarea cărora atârnă fericirea vieţii. De acì nuanţa sensuală a mai tuturor îndeletnicirilor lor, până şi a muncilor, care trebuesc făcute bucuros, cu aceiaşi plăcere ca şi jocurile sau petrecerile. Şi dacă mâncarea, la mesele comune, e măsurată pentru fiecare cu îngrijire şi cu economie, — pe deoparte pentru motive sanitare, iar pe de alta spre a nu încărcà prea mult budgetul statului şi a nu silì pe cetăţeni să muncească prea mult,—în schimb ea trebue să fie totdeauna plăcută şi înfăţişată subt forme frumoase. De unde, pompa şi aparatul estetic al ospeţelor comune, de care vorbeam adineauri.

Cu toate că răsturnà toate ideile sociale ale timpului când a apărut, opera lui Thomas More a fost primită cu o simpatie generală. Pe atunci, socialismul nu erà încă o problemă practică, fiindcă nu erà încă o direcţie politică, cum este pe vremea noastră. Romanul comunist al lui Thomas More rămâneà dar un joc interesant şi nevinovat al închipuirii, o fantazie, o... utopie, cum se zice astăzi. Şi Erasm puteà să scrie editorului Froben dela Basel, când i-a trimis manuscrisul operei lui Thomas More, „toţi învăţaţii împărtăşesc în unanimitate părerea mea şi admiră şi mai mult ca mine geniul divin al acestui om, nu fiindcă îl iubesc mai mult, ci fiindcă îl judecă mai bine [1])".

---

[1]) Această părere a lui Erasm şi alte elogii ale contimporanilor sunt reproduse de unul din primii biografi ai lui More, Th. Stapleton, în Dom. Thomae Mori, Angliae quondam cancelarii, vita et obitus, 1588, cap. IV.

I

Jean Bodin s'a născut în 1520 la Angers, dintr'o familie de jurisconsulţi. Studiile şi le-a făcut la universitatea din Toulouse, unde a învăţat dreptul. A intrat apoi în magistratură, a ocupat diferite funcţiuni administrative, a îndeplinit diferite sarcini politice, a fost un moment, în 1559, profesor la universitatea unde îşi făcuse studiile, şi cu toate frământările carierei sale agitate, turburate mai ales de luptele religioase ale timpului, n'a încetat să se ocupe de problemele generale de filosofie a istoriei, de drept şi de economie politică.

Prima sa lucrare însemnată a fost „Methodus ad facilem historiarum cognitionem" apărută la Paris în 1566. Intr'însa Bodin propunea să se înlocuiască în istorie înşirarea sterilă a întâmplărilor politice, a succesiunii regilor şi a desfăşurării războaelor, prin studiul comparat al ţărilor, al raselor, al obiceiurilor, al limbilor, al religiilor, al formelor de guvernământ şi al legislaţiilor. Numai aşà istoria poate devenì o ştiinţă utilă, care să ne ajute să înţelegem viaţa omenirii în general, şi să ne lumineze asupra modului cum trebue organisată viaţa fiecărui popor în parte, după rasa căreia aparţine, după clima în care trăeşte, după limba pe care o vorbeşte, după religia pe care o profesează, şi aşà mai departe. Formele de guvernământ n'ar mai fi atunci arbitrare şi nepotrivite cu firea popoarelor, iar legislaţiile ar încetà să mai fie stăpânite exclusiv de tradiţia dreptului roman, adică de legislaţia unui popor vechiu, cu altă fire şi alte obiceiuri, a unui popor ce s'a stins de mult şi care e probabil că n'ar mai puteà trăì — s'au n'ar puteà trăì fără să se schimbe — în condiţiile de viaţă ale noilor popoare europene.

adunarea lor voià să ceară regelui Henric al III-lea să restabilească unitatea religioasă a statului, suprimând fără întârziere protestantismul. Bodin, ca deputat al stării a treia, s'a opus din toate puterile, fiindcă o asemenea cerere ar fi dus cu siguranță la un nou răsboiu cu huguenoții. El a propus mai întâiu adunării o moțiune mai moderată: să roage pe rege să păstreze pacea între supușii săi — ce fusese de abia încheiată prin edictul din Beaulieu — și să convoace în doi ani un conciliu național, care să reguleze chestia religioasă. Propunerea sa însă nefiind admisă, Bodin s'a silit să deà cel puțin o formă pacinică primei moțiuni. După lungi peripeții, pe care nu e locul să le povestim acì, a isbutit, e drept, să facă pe deputații stării a treia să voteze, cu majoritate, că regele va fi rugat să întrunească pe supușii săi în religia catolică, prin toate mijloacele permise și legitime — și fără răsboiu. Dar această îndulcire a formei n'a mai avut nici un efect. Ceeace se cereà în definitiv erà suprimarea protestantismului, și resultatul a fost isbucnirea celui de al șeaselea răsboiu religios, din 1576—77.

Cât de sălbatice erau aceste răsboaie, ne e greu să ne facem o idee astăzi. Atât catolicii, cât și protestanții se întreceau în grozăvii, în masacre și schingiuiri, în devastări și vandalisme, — în afară de luptele propriu zise. Când dar Bodin vorbeà în prefața cărții sale de „barbaria pricinuită de răsboaiele religioase“ — nu făceà o simplă figură de stil. Franța dase înapoi cu sute de ani. Moravurile deveniseră extrem de sângeroase, disprețul pentru viața omenească ajunsese la culme; măcelurile din ziua sfântului Bartolomeu și din cele următoare, care isbucniseră în plină pace, care n'aveau dar nici măcar

deasupra facţiunilor care se urau de moarte, regele singur puteà să încerce din nou unirea, puteà să împace pe toţi prin concesii înţelepte, să-i întoarcă pe toţi împotriva streinilor ce' stau la pândă, şi să redeà în sfârşit ţării liniştea şi siguranţa internă. Erà tocmai ceeace aveà să facă, cu douăzeci de ani mai târziu, Henric al IV-lea. Dar pentru ca o asemenea operă să fie posibilă, puterea regală trebuià susţinută şi întărită, — şi fiindcă „nu-i stà în putinţă" s'o facă din punct de vedere practic, Bodin a vrut s'o facă cel puţin din punct de vedere teoretic, publicând tractatul său despre republică.

Cum ne-o arată şi titlul, tractatul despre republică e împărţit în şase părţi. In cea dintâiu autorul studiază statul — sau, cum zice el, cu termenul antic, „republica" — în general, şi cercetează condiţiile existenţei sale. In partea a doua, cercetează diferitele forme pe care le poate luà şi pe care le-a luat de fapt, în istorie, statul, — examinează adică diferitele forme de guvernământ. In partea a treia studiază diferitele organe ale statului şi raporturile dintre ele, — adunările deliberative, magistratura, administraţia, comunele şi corporaţiile. In partea a patra caută causele măririi şi decadenţei statelor; în partea a cincea, trece în revistă mijloacele lor de apărare în afară şi în lăuntru (armata, diplomaţia şi răsboiul); în partea a şasea, în sfârşit, examinează viaţa economică a statului, comerţul şi industria, monedele şi impositele.

Cea dintâiu întrebare, pe care şi-o pune Bodin, este, care e scopul statului, care e ţinta către care trebue să tindă desfăşurarea vieţii lui şi care e prin' urmare principiul suprem din care trebue să decurgă toate instituţiile ce'l alcătuesc? Unii autori au zis, că scopul statului este interesul cetăţenilor sau fe-

o monarhie, sau în mâinile unei părţi — aşà zisei elite — a naţiunii, în care cas avem o oligarhie aristocratică, sau poporul şi-o reservă întreagă, în care cas avem o democraţie. Aceste trei forme de guvernământ nu pot existà, după Bodin, decât isolate, fiecare cu principiul ei deosebit. Credinţa unora, a celor vechi bunăoară, că cele mai bune forme de guvernământ sunt cele mixte, în care adică principiul monarhic, cel aristocratic şi cel democratic se amestecă, spre a alcătuì împreună constituţia statului, este greşită. Aceste trei principii nu se pot împăcà. Căci nu poate existà într'o ţară decât un singur stăpân: cel care comandă, făcând legile. Toţi ceilalţi trebue să i se supună. Când sunt într'o ţară mai mulţi stăpâni, în mod fatal se nasc între ei conflicte. E în natura stăpânului să nu vreà să fie supus, şi fiecare din stăpânii unei ţări, comandând celorlalţi fără să li să supună, resultatul este, că se fac legi, care nu sunt respectate, că se dau porunci care nu sunt executate, şi viaţa statului devine anarhică. In toate monarhiile bunăoară, care acordau aristocraţiei o parte din suveranitate, alături de rege, au fost vecinic conflicte între aceste două elemente, până când, după lupte uneori sângeroase, sau o parte sau alta a fost îngenunchiată, până când statul a devenit adică sau o monarhie absolută sau o oligarhie sadea. Tot aşà monarhiile sau oligarhiile, a căror constituţie acordă o parte din suveranitate poporului, sfârşesc prin a deveni democraţii curate; poporul devine din ce în ce mai puternic, fiindcă sileşte pe cei pe care i-a ales ca să-l guverneze, să-i facă toate gusturile şi să-i linguşească toate slăbiciunile.

Istoria ne arată că, de fapt, formele mixte de guvernământ au fost ilusorii. Statul spartan bunăoară, aşà cum fusese organisat de Licurg, păreà a dà sa-

e cea mai bună formă de guvernământ. „După cum natura, zice Bodin însuşi, n'a împărţit bogăţiile, situaţiile, onorurile unora mai mult decât altora, tot aşà democraţia (l'Estat populaire) tinde la această ţintă, de a egalà pe toţi oamenii; ceeace nu se poate face decât egalând averile, onorurile şi drepturile, acordându-le adică tuturor, fără privilegii sau prerogative." (1). Această aparenţă însă e înşelătoare. In realitate, principiul egalităţii e contrariu legilor eterne ale justiţiei şi intereselor naturale ale statului. In adevăr, justiţia cere, ca averea, cinstea, puterea sau influenţa în stat, să nu fie împărţite la toţi deopotrivă, ci atribuite fie căruia după meritele sale, după priceperea, râvna şi munca sa. Numai atunci oamenii ar puteà să aibă drepturi egale în stat, când ar aveà merite egale, — şi prin urmare când ar aveà facultăţi sufleteşti şi trupeşti egale. Cine nu vede însă, ce mari deosebiri există între oameni, din toate aceste puncte de vedere? Natura n'a făcut pe toţi oamenii la fel. Ca şi sănătatea şi frumuseţea, puterea de muncă, inteligenţa, bunătatea, cinstea, se deosebesc dela om la om prin mii şi mii de nuanţe. Şi, în casurile extreme, deosebirile sunt aşà de mari, în cât, zice Bodin, ridică pe unii oameni în rândul îngerilor şi coboară pe alţii în rândul dobitoacelor.

Dacă am încercà să acoperim această inegalitate naturală dintre oameni cu o egalitate artificială, creată de legi, am comite cea mai mare dintre nedreptăţi, fiindcă am dà unora mai mult şi altora mai puţin de cât li se cuvine. Iar această nedreptate ar fi foarte vătămătoare intereselor statului. Căci dacă nu se mai face nici o deosebire între omul bun şi cel rău, între omul învăţat şi cel ignorant, între omul mun-

(1) Liv. VI, ch. IV.

tului. După Bodin monarhiile sunt de trei feluri: tirania, în care cetăţenii sunt sclavii suveranului iar averile lor formează patrimoniul lui, în care nu există altă lege decât bunul plac al despotului, ca la vechile popoare orientale; monarhiile feodale, eşite din cuceriri, în care cetăţenii sunt încă servii suveranului şi pământurile lor sunt încă proprietatea lui, dar în care legile încep să ia locul bunului său plac arbitrar; şi în sfârşit monarhia regală sau legitimă, în care cetăţenii sunt supuşii regelui, numai fiindcă au nevoe de un conducător, (1) şi ascultă de legile lui, fiindcă el însuşi ascultă de legile naturii. Din aceste trei forme de monarhie, cea dintâiu, tirania, e o fantomă a trecutului, care nu ne poate inspira decât groază, dar care din fericire a încetat de mult să mai fie o realitate, — la popoarele europene. Cea de a doua, monarhia feodală, deşi mai trăeşte încă, mai mult sau mai puţin atenuată, e o formă de transiţie, destinată să dispară de asemenea. Monarhia adevărată, monarhia viitorului, e cea regală sau legitimă.

Care este însă originea suveranităţii în această formă de guvernământ? Această întrebare ne pune în faţa unei dificultăţi. Dacă cetăţenii se supun suveranului, în monarhia legitimă, numai fiindcă au nevoe de un conducător, ar fi natural, ca ei să'şi aleagă singuri conducătorul, printre oamenii cei mai capabili. In acest cas însă, suveranitatea ar aparţine poporului şi regele n'ar exercita-o decât prin delegaţie, ca mandatar al naţiunii. Pentru Bodin însă, suveranitatea pe care o exercită monarhul nu e un mandat, limitat şi revocabil, ci un „dar" făcut odată pentru totdeauna şi fără nici o condiţie. Cum zice

(1) De unde şi numele de monarhie „regală", dela „regere" — a conduce, a guverna.

tatea, poporul renunţă la ea, odată pentru totdeauna, fără nici o condiţie şi fără să mai aibă vreodată putinţa s'o ia înapoi, precum nu mai are cinevà putinţa să ia înapoi lucrul pe care l'a dăruit odată pur şi simplu, fără nici o reservă. Vom vedeà, în capitolul următor, modul cum critică juristul german Althusius această concepţie a suveranităţii. Până atunci, să-i urmărim consecinţele, aşà cum le formulează Bodin.

Dacă suveranitatea e un dar necondiţionat, atunci suveranul nu mai e supus nimănui, nici poporului, nicì seniorilor, nici legilor făcute de ei. Dimpotrivă, el face legi pentru toţi şi porunceşte tutulor. Aşà de mare e puterea lui, încât nu e mărginită nici măcar de legile făcute de el însuşi. E principiul suprem al absolutismului, pe care cei vechi îl exprimau în formula: „princeps legibus solutus". Suveranul nu e legat de nici o lege, nici chiar de ale sale proprii. O dovadă a acestei puteri nemărginite trebue s'o vedem, zice Bodin, în cuvintele cu care se încheie edictele şi ordonanţele regilor francezi: „car tel est notre bon plaisir". Aceste cuvinte au de scop să amintească supuşilor, că legile făcute de suveran, deşi sunt motivate de interesul statului, nu-i sunt totuşi impuse de nimic şi nu atârnă decât de libera sa voinţă.

Cu toate acestea, suveranitatea absolută a monarhului nu exclude electivitatea sa. Când poporul a dăruit pentru prima oară puterea sa suverană unui principe, este evident că n'a încredinţat'o oricui, că a făcut o alegere printre cei ce o puteau exercità. Dacă apoi cel ales a avut copii, suveranitatea le-a revenit, la moartea lui, cu drept de moştenire. Când însă suveranul n'are copii, poate să aleagă el însuşi pe cineva, căruia să-i transmită

Cu toate acestea, timpul în care trăià Bodin îi impuneà convingerea, că alegerea suveranului n'ar dà resultate bune. Intr'o ţară cel puţin ca Franţa, sfâşiată de lupte religioase, şi în care seniorii feodali erau încă prea puternici, dreptul ereditar singur puteà să deà suveranităţii regale autoritatea de care aveà nevoe şi pe care n'ar fi avut-o altfel. Pornind de aci, Bodin crede că în toate ţările, chiar şi în împrejurări mai favorabile decât cele din Franţa, transmisiunea ereditară a suveranităţii e preferabilă alegerii, fiindcă îi măreşte prestigiul şi autoritatea. E mai bine ca suveranul să nu înceapă prin a fi un cetăţean ca toţi ceilalţi şi ca persoana lui să nu fie supusă criticelor şi discuţiilor pe care le provoacă în mod fatal o alegere.

Că totuşi, drepturile poporului îl preocupă necontenit pe Bodin, ne-o dovedesc datoriile pe care le impune el suveranităţii. Regele trebue să respecte în mod absolut persoana şi averea supuşilor săi. De unde resultă că el nu poate decretà singur recrutarea armatei şi perceperea impositelor. Numai statele generale, adică adunarea poporului, are dreptul să fixeze numărul recruţilor şi cantitatea impositelor. O monarhie însă, în care armata şi impositele atârnă de popor, nu mai e o monarhie absolută decât cu numele, sau în teorie, prin unitatea şi indivisibilitatea suveranităţii.

Alte caractere ale organisării monarhiei legitime, pe care ne-o propune ca model, ne arată că Bodin se îndreptà, de fapt, către monarhia constituţională, pe care aveau s'o preconiseze cugetătorii politici ai veacului al XVIII-lea. Alături de statele generale, adică de adunarea poporului, care are să susţină interesele naţiunii în faţa coroanei, regele mai are pe lângă sine un consiliu compus din oamenii cei

în care trăesc şi după configuraţia teritoriului pe care îl ocupă. Căci Bodin, precum am văzut mai sus, când am vorbit de prima sa lucrare „Methodus ad facilem historiarum cognitionem", crede că împrejurările fisice, climaterice şi orografice, au o mare influenţă asupra caracterului naţiunilor. Această idee, a cărei origină se caută de regulă în operele lui Montesquieu, se găseşte în germene la Hippocrat, e utilisată în treacăt de Aristoteles şi e desvoltată pentru prima oară în mod consecvent de Bodin. Montesquieu în Franţa, Vico în Italia, Herder în Germania şi Buckle în Anglia au călcat, fie de-a dreptul, fie prin mijlocirea altora, pe drumul tras de el.

Bodin împarte popoarele, după latitudinea la care trăesc, în trei mari categorii: popoarele dela sud, cele dela nord şi cele din regiunele temperate. Cele dintâiu au mai multă inteligenţă decât putere; trăind în mijlocul unei naturi care, prin temperatura ei excesivă, le face munca fisică anevoioasă, iar prin măreţia ei le predispune la visuri, care le slăbeşte dar musculatura şi le excită creerul, aceste popoare duc o viaţă contemplativă şi, cu o civilisaţie rafinată, au un regim social de castă şi un regim politic de despotism. Şi în adevăr, popoarele orientale ne-au dat religia şi filosofia pe de o parte şi monarhiile tiranice pe de alta.

Popoarele nordice au mai multă putere decât inteligenţă. Trăind într'o natură care îndeamnă la muncă, fiindcă frigul face mişcarea indispensabilă, care produce o viaţă vegetativă intensă, fiindcă predispune la mâncare şi băutură îmbelşugată, dar care nu ajută în deosebi desvoltarea creerului, tocmai fiindcă favorisează prea mult desvoltarea corpului, popoarele nordice duc o viaţă activă, turbulentă, mânuesc cu pasiune armele, slujesc bucuros în armată, preţuesc

dovedeşte, zice Bodin, faptul că popoarele sudice au o diplomaţie mai bună decât cele nordice. Spaniolii bunăoară (Bodin vorbeà fireşte de timpul său) sunt mai buni diplomaţi decât Italienii, Italienii sunt mai buni diplomaţi decât Francezii, iar Francezii sunt mai buni diplomaţi decât Englezii.

Până şi în moravurile popoarelor se poate urmărì influenţa climei. Popoarele sudice, având o viaţă mai uşoară şi o imaginaţie mai vie, din pricina naturii excesive şi bogate în care trăesc, sunt poligame; popoarele nordice, având o viaţă mai grea şi o imaginaţie mai obtuză, din causa naturii neprielnice şi sărace în care trăesc, sunt monogame. Tot aşà, cu imaginaţia lor exaltată, popoarele sudice dau justiţiei un colorit mistic: la ele judecătorii sunt preoţi. Popoarele nordice, dimpotrivă, subordoneaza justiţia forţei: la ele se face judecata cu armele; dela aceste popoare, ne-a venit obiceiul duelurilor judiciare.

Toată această parte din opera lui Bodin este interesantă şi bogată în amănunte juste, pe care însă cadrul lucrării noastre ne împiedecă să le urmărim prea departe. Tot aşà de interesante sunt şi celelalte părţi din opera sa, în care cercetează, cum trebue organisată justiţia în stat, cum trebuesc distribuite impositele, cum trebuesc întocmite comunele, şi aşà mai departe. Aceste părţi sunt mai ales bogate în idei moderne. Intr'însele găsim bunăoară ideia impositului proporţional cu venitul. Dar aceste amănunte, ne mai având o valoare teoretică generală, nu-şi mai au locul în istoria filosofiei şi trebuesc lăsate pe seama istoriei ştiinţelor politice şi economice.

cel mai cuminte lucru e ca fiecare cetăţean să fie lăsat să creadă în pace, să creadă cu tărie, în felul său. Va fi desigur un cetăţean mai bun, decât dacă i-am slăbì credinţa pe care o aveà, discutând'o şi batjocorind'o, — fără să-i putem dà în schimb alta, de vreme ce credinţa care ni se pare nouă bună şi adevărată, coreligionarii lui o discută şi o batjocoresc de asemenea. Mai ales nu e bine să se întrebuinţeze forţa în lucrurile acestea. Cu mare dreptate ziceà Theodoric, regele Goţilor: „religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur credere invitus." — „Dacă dar, zice Bodin, un principe, care crede că religia sa e cea adevărată, vreà să atragă la ea pe supuşii săi divisaţi în secte şi facţiuni, nu trebue să recurgă la forţă; căci voinţa oamenilor cu cât e mai siluită, cu atât e mai îndărătnică; ci, dând exemplul unei pietăţi curate şi unei devoţiuni adânci pentru religia sa, principele va puteà să întoarcă spre ea inimele supuşilor săi, fără nici o violenţă". Iar dacă va împiedecà liberul exerciţiu al cultului cetăţenilor de altă credinţă, atunci „se va întâmplà că cei care sunt frustraţi de exerciţiul religiei lor şi care sunt desgustaţi de celelalte, vor devenì cu totul atei, şi, pierzând frica de Dumnezeu, vor călcà în picioare şi legi şi magistraţi, şi se vor dedà la tot felul de nelegiuiri şi răutăţi..." [1]). Când dar nu se poate stabilì într'un stat o singură religie, pe căile pacinice şi legitime, oamenii politici trebue să ştie, că nu servesc statul ci îl ruinează, dacă, recurgând la forţă, vor încercà să suprime pur şi simplu confesiunile sau sectele disidente. E adevărat, că nu e nimic mai rău şi mai primejdios decât ca cetăţenii unui stat să aibă pă-

[1]) De la république, l. IV, c. VII.

tudine n'a fost mai isbitoare ca în chestia revendicărilor țărănești. Se știe cât erau de drepte aceste revendicări. Una singură dintr'însele e de ajuns ca să ne arate miseria adâncă a iobagilor la începutul veacului al XVI-lea. Incărcați peste măsură de biruri, ei cereau... ca dările să nu fie mai mari decât câștigul lor! Pe de altă parte, seniorii feodali îi prăpădeau cu corvezile, le încălcau pășunele și livezile comune, îi împiedecau să-și caute hrana, când lipsa îi încolțeà, în vânat sau pescuit, — cu un cuvânt, făceau tot ce le stà în putință ca să'i împingă la răscoală, ca în 1525. Și totuși, cu toată dreptatea causei lor și cu toată mila pe care starea lor de plâns trebuià s'o inspire oricărei inimi creștinești, Luther, nu numai că nu i-a susținut, dar i-a îndemnat să renunțe la cererile lor. Plin încă de spiritul ascetismului medieval, călugărul reformator găseà că aceste cereri, deși nu erau contrare dreptului natural, se abăteau totuși dela învățăturile bisericii. Și adresându-se nefericiților care cereau dreptate, în celebra sa „scrisoare către țărani", Luther le spuneà, cu duritatea de care numai un protestant fanatic erà capabil: „Năzuiți spre neatârnare, putere și toate bunurile pământești; nu voiți să îndurați nici o împilare. Evanghelia însă nu vreà să știe de toate lucrurile acestea și pune viața creștinească în suferință, nedreptate, chin, răbdare, — în disprețul plăcerilor vieții și al tutulor trebilor lumești. Suferiți, suferiți! Crucea, crucea! Iacă legea lui Christos, afară de care nu mai există alta." — De altfel, urmà el, pentru biserică iobăgia face parte din ordinea stabilită de Dumnezeu în lume. Biblia o recunoaște, arătându-ne că Abraham și toți patriarhii au avut robi, iar apostolul Paul zice în noul testament:

târziu însă această atitudine a fost părăsită. Când au văzut că autoritatea politică nu le dà nici un ajutor, ba chiar, în unele părţi, îi persecută, protestanţii au început să încline către liberalism. La impulsiunea dată de acest motiv practic, s'a adăogat apoi logica internă a protestantismului, care se întemeià, ca doctrină, pe principiul liberului examen. Noua confesiune susţineà că fiecare creştin are dreptul să interpreteze liber cărţile sfinte, şi prin urmare să se conducă singur în viaţa religioasă. De aci urmà în chip firesc, că fiecare cetăţean trebue să aibă de asemenea dreptul să interpreteze liber legile şi să se conducă singur în viaţa politică. Căci, ceeace afirmà protestantismul, proclamând principiul liberului examen, erà dreptul raţiunii individuale împotriva autorităţilor tradiţionale. Cum s'ar fi putut însă recunoaşte acest drept în viaţa bisericească şi tăgădui în viaţa cetăţenească? Logica cea mai elementară împingeà dar pe scriitorii politici ai protestantismului către democraţie. Şi odată porniţi pe această cale, unii dintr'înşii au mers până la capăt, susţinând împotriva părerilor lui Luther, că poporul are dreptul să se opună autorităţii — ori care ar fi numele ei — când crede că interesele sale sunt vătămate. Aceşti scriitori revoluţionari au primit în veacul al XVI-lea numele de „monarhomahi." [1]) Cei mai însemnaţi din-

[1]) Acest nume iese la iveală pentru prima oară în cartea lui Barclay apărută în 1600 subt titlul: De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos, libri sex. Scriitorii citaţi şi indicaţi în acest titlu sunt, pe lângă Buchanan şi Languet (Junius Brutus) de care ne vom ocupà în text, Boucher (Boucherius) autorul cărţii intitulate „De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno libri quatuor" (1591) şi Rose (Rossaeus) autorul cărţii intitulate „De justa reipublicae christianae in reges impios et haereticos authoritate" (1590).

neavând mai multă autoritate decât ceilalţi, nu le poate impune să-i respecte viaţa şi averea, decât doar cu forţa. De aceea, spre a evită răsboiul permanent dintre ei, cetăţenii s'au văzut siliţi să delege puterea suverană a poporului întreg câtorva persoane, care s'o exercite în numele tutulor şi să-i apere pe unii în contra altora pe calea pacinică a justiţiei, fără să recurgă la răsboi decât numai în contra atacurilor din afară. Experienţa apoi a arătat cetăţenilor, în unele părţi cel puţin, că e mai bine ca puterea politică să fie exercitată de o singură persoană. După lungile frământări dela sfârşitul republicei, bunăoară, romanii au răsuflat uşuraţi când au avut în sfârşit în fruntea statului un singur conducător, un „imperator" unic.

Instituirea principatului — a regalităţii sau imperiului — n'a avut deci alt scop decât utilitatea statului. A fi principe — rege sau împărat — nu e dar o onoare, ci o povară, nu e o imunitate, ci o sarcină, nu e un răgaz, ci o misiune [1]). Principele e servitorul supuşilor săi, e ocrotitorul intereselor lor, fiindcă e paznicul dreptăţii, fiindcă e păstrătorul legii.

Un contract tacit să închee dar în momentul când poporul îşi cedează suveranitatea principelui. Poporul pune ca condiţie binele său, iar principele se obligă să-l înfăptuiască. In schimb poporul făgădueşte să se supună principelui. E însă evident că această supunere e numai condiţională. Orice contract devine nul, când clauza de care atârnă existenţa lui e violată. Principele care vatămă interesele supuşilor săi, care calcă legile, care nu îşi apără ţara în contra streinilor, încetează de a mai fi principe, —

---

[1]) Cuvintele sunt ale lui Languet: „...non honos, sed onus, non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio." Op. cit., quaest. III.

dreptului public în general şi formulează păreri foarte înaintate. Pe când Languet aduceà ca element nou ideia contractului de transmisiune a suveranităţii, Buchanan introduce în discuţiile politice ale timpului ideia „instinctului social“ în care caută originea societăţilor. El îşi închipue o stare primitivă în care oamenii trăiau isolaţi, şi se întreabă, ce i-a făcut să se adune laolaltă. Interesul, zice el, n'a putut să deà naştere vieţei sociale, cum pretind unii autori. Căci interesul tinde să despartă pe oameni şi să-i învrăjbească, nu să-i împreuneze şi să-i facă a se iubì. Şi apoi, nu vedem şi animalele adunându-se şi trăind împreună, în turme, în stoluri, în roiuri, mai mult sau mai puţin numeroase? Ar fi riscat să credem că animalele sunt împinse către viaţa comună de calcule interesate; căci ele nu au judecata noastră a oamenilor. De sigur că există la ele un instinct, care le sileşte fără voia lor să trăiască împreună. Aşà a trebuit să fie şi la oameni, la început. Originea societăţilor trebue dar căutată într'un instinct social.

Odată însă oamenii adunaţi laolaltă, au început să-i despartă interesele lor protivnice. Iar conflictele de interese au dus la turburări, care au făcut să se simtă nevoia de ordine. Ordinea însă nu e posibilă fără norme care să reguleze purtarea oamenilor şi fără o putere care să-i silească să le respecte. Ordinea nu e adică posibilă, într'o societate, fără legi şi fără un şef.

Cine face însă legile, şi cine alege şeful? Evident, societatea însăşi. Şi tot aşà de evident este, că societatea, stabilind legi şi instituind un păzitor al lor, nu urmăreşte alt scop, decât binele membrilor săi, pacea şi armonia dintre ei. De unde resultă că şefii de stat, oricum s'ar numì ei — principi, regi sau îm-

la Diedenhausen, după unii la Emden [1]). Numele adevărat al familiei sale pare a fi fost Althus, Althusen sau Althaus. Studiile și le-a făcut la universitatea din Basel, poate și la cea din Geneva. A fost mai mult timp (1586—1604) profesor de drept și filosofie la universitatea din Herborn, și apoi, până la sfârșitul vieții (1638), primar al orașului Emden. In această calitate a fost silit adesea să apere drepturile comunei sale împotriva încălcărilor de tot felul ale stăpânilor feodali ai țării, comiții de Ostfriesland și aristocrația locală. Și de sigur că reflexiunile, pe care le-a făcut cu acest prilej, n'au rămas fără influență asupra ideilor sale politice. Prima ediție a operei sale de căpetenie „Politica methodice digesta“ apăruse, e drept, în 1603, pe vremea când erà încă profesor la universitatea din Herborn. Dar ediția a doua, care a văzut lumină în 1610 la Groningen, e așà de desvoltată în comparație cu cea dintâi, încât influența experienței politice, pe care autorul o făcuse ca primar la Emden, asupra concepțiilor lui teoretice de până atunci, e vădită.

Prima lucrare însă a lui Althusius, cea care a motivat chemarea lui la universitatea din Herborn, a fost cea intitulată „Jurisprudentiae romanae libri duo, ad leges methodi Rameae conformati,“ care apăruse la Basel în 1586. Această lucrare e interesantă pentru noi numai întrucât ne arată în autorul ei un adept al metodei lui Pierre de la Ramée, de care am vorbit în volumul precedent. In edițiile următoare, apărute la Herborn în 1617 și la Frankfurt în 1618, titlul acestei lucrări se schimbă; po-

---

[1]) Această părere e însă neîntemeiată. A se vedeà discuția privitoare la locul nașterii juristului german în: Gierke, Iohannes Althusius, p. 10, nota 21.

reciproc la cât mai mulţi sau la toţi indivizii de acelaşi neam, au întemeiat printr'o comună înţelegere, fie tacită, fie expresă, statul, ca organism politic superior.

Această schemă abstractă o desvoltă apoi Althusius în toate amănuntele. Sùb titlul „felurile însoţirii" (species consociationis) cercetează diferitele forme de viaţă socială, în ordinea în care crede el că au luat naştere. Insoţirile se împart în două categorii, de o complexitate crescândă: unele sunt compuse din indivizi, asociaţi în vederea unui interes care îi priveşte numai pe ei, şi se numesc din această causă „simple şi private," — altele sunt compuse, nu din indivizi, ci din asociaţiile dejà formate de ei — asociaţii care se leagă între ele în vederea unui interes comun şi general — şi se numesc din această causă „mixte şi publice."

Insoţirile simple şi private se împart la rândul lor în alte două categorii: unele sunt „naturale şi necesare," altele „civile şi voluntare." Cele dintâi sunt însoţirile cuprinse sub denumirea generală de „familie," cele din urmă alcătuesc aşà numitele „corporaţii." Familia e un produs al naturii; ea nu se întemeiază pe un calcul meşteşugit al omului, ci pe un sentiment natural (naturalis affectio). Dimpotrivă, corporaţia e un produs liber al judecăţii omeneşti. Nevoia de ajutor reciproc a dus pe cei ce lucrau în aceiaşi direcţie să se asocieze spre a'şi uşurà munca. Aşà au luat naştere breslele. Ele sunt dar prima formă a vieţii sociale propriu zise. La ele apare în germen contractul social. Membrii unei corporaţii se leagă între ei printr'un contract să-şi împărtăşească unii altora lucrurile de care au nevoe, să-şi facă unii altora serviciile ce le sunt de trebuinţă, şi să aibă unii faţă de alţii toată bunăvoinţa posibilă (communicatio rerum, operarum,

iască a supune toate neînţelegerile lor autorităţii judecătoreşti şi să primească fără să murmure hotărârile ei; în sfârşit, să aibă unii faţă de alţii dispoziţii sufleteşti pacinice, binevoitoare, curtenitoare, să se silească a se înţelege unii pe alţii, spre a înlătură deosebirile fireşti de idei dintre oameni, — spre a realiză adică şi o unitate etică, alături şi deasupra tovărăşiei lor de interese.

Acestea sunt condiţiile de existenţă ale comunei; fără ele comuna nu poate luà naştere. Odată consstituită însă, comuna trebue administrată. In acest scop, cetăţenii aleg un magistrat, căruia îi încredinţează puterea de a hotărî în tot ce priveşte afacerile municipale, — cu condiţia bine înţeleasă ca în toate hotărîrile sale să aibă în vedere numai folosul comunităţii. Ca şi preşedintele unei corporaţii, magistratul ce administrează comuna are puterea să poruncească fie cărui cetăţean în parte, nu însă şi tutulor împreună: „jus in singulos, non in universos cives habet." Avem aci un al doilea contract care leagă pe membrii comunităţii de magistratul ce-i administrează, contract care obligă ambele părţi: cetăţenii jură supunere magistratului, fiindcă altfel administraţia ar fi imposibilă, iar magistratul jură credinţă cetăţenilor, fiindcă altfel administraţia nu şi-ar ajunge scopul. Sancţiunea contractului e de asemenea dublă; când magistratul crede că nu îşi poate îndeplinì misiunea, fiindcă cetăţenii nu-i dau ascultare, trebue să se retragă, spre a se descărcà de răspunderea unei administraţii neisbutite; iar când magistratul nesocoteşte interesele comunei, cetăţenii au dreptul să-l desărcineze — şi să-l pedepsească.

A doua însoţire „mixtă şi publică" este, am zis, provincia. Ea este o unitate politică teritorială. Lo-

şedintele nu poate luà nici o măsură mai însemnată. Iar în casul când el lucrează împotriva intereselor provinciei, dieta are dreptul să-l depună.

A treia însoţire „mixtă şi publică" este, am zis, statul. Althusius îl defineşte „însoţirea politică universală, prin care mai multe cetăţi şi provincii se obligă ca prin împărtăşirea lucrurilor şi serviciilor, prin sforţări şi cheltueli comune, să aibă, să constitue, să exercite şi să apere un drept de stat" [1]. Mai multe comune şi provincii se învoesc adică, în vederea foloaselor de tot felul ce resultă pentru ele din această întocmire, să formeze un singur corp politic, cu un singur şef. Căci dreptul de stat (jus regni sive jus majestatis) în vederea căruia se asociază ele, este „puterea supremă de a dispune de toate cele ce contribue în general la conservarea şi buna stare sufletească şi trupească a membrilor lor" [2]. Ar fi de prisos să mai insistăm asupra foloaselor ce resultă pentru cetăţi şi provincii din împreunarea lor într'un stat; ele sunt, pe o scară mai întinsă, de aceeaşi natură cu cele pe care le-am văzut dejà în formarea comunelor şi provinciilor. Să cercetăm însă mai deaproape acel „jus regni" sau „jus majestatis" care constitue esenţa statului.

Un stat este un corp material, compus, cum am văzut, din cetăţi şi provincii, mai mult sau mai puţin depărtate şi deosebite unele de altele. Ce uneşte între ele aceste diferite părţi ale statului? Le uneşte

---

[1]) Politica, cap. IX, 1: „...universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni mutua communicatione rerum et operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant".

[2]) Ibid., cap. IX, 19: „...potestas praeeminens et summa universalis disponendi de iis, quae universaliter ad salutem curamque animae et corporis membrorum regni seu reipublicae pertinent".

perpetuu unui om, unei familii sau unui grup de familii. Este dar evident că suveranitatea residă în popor, în totalitatea fiinţelor „libere şi raţionale" care îl alcătuesc. Nu însă, în fiecare în parte. Fiecare cetăţean în parte e supus; suveran nu e decât poporul întreg. Cum zice Althusius: „non singulis, sed conjunctim universis membris sive toto corpori consociato jus regni competit". Sau, spre a ne folosì încă odată de comparaţia de mai sus, poporul suveran porunceşte fiecăruia din indivizii ce'l compun, întocmai după cum corpul omenesc porunceşte fiecăruia din mădularele sale.

Althusius se ridică astfel împotriva lui Bodin, care susţineà că suveranitatea unică şi indivisibilă aparţine şefului de stat sau monarhului. Ea nu poate aparţineà, zice juristul german, decât poporului întreg, care o poate exercità el însuşi sau o poate delegà unei sau mai multor persoane, fără ca prin aceasta să înceteże de a mai fi suveran. Căci am zis că suveranitatea este intrasmisibilă şi deci inalienabilă; cu puterea sa suverană poporul poate însărcinà diferite persoane să îndeplinească diferite funcţiuni în stat; la atât se reduce delegaţia de care vorbeam adineaurea. Aceşti funcţionari ai statului, care exercită în numele poporului diferitele atribute ale suveranităţii, nu sunt ei însişi suverani. Cea mai bună dovadă este, că ei atârnă de popor, sunt răspunzători dinaintea lui de exacta îndeplinire a însărcinărilor lor, şi pot fi înlăturaţi şi pedepsiţi, când au lucrat rău.

Printre aceşti funcţionari însărcinaţi să exercite diferitele atribute ale suveranităţii, cel mai înalt este şeful statului, oricum s'ar numì el, principe, rege sau împărat. Spre a pune în evidenţă caracterul său de funcţionar, de „ministru" (în înţelesul etimologic al

tractul dintre magistratul suprem și popor devine deplin și leagă ambele părți.

Este evident, că ambele părți pot desființà acest contract, călcându-l. Althusius examinează ambele casuri. Când îl calcă poporul, șeful de stat n'are decât dreptul să se retragă. Căci călcarea contractului, din partea poporului, poate să însemneze că el dorește o schimbare a constituției sale politice, adică a legilor ce stau la temelia învoelei sale cu magistratul suprem. Când însă magistratul însuși calcă contractul, atunci poporul are dreptul să-l depună și să-l pedepsească. Insă nu fiecare cetățean în parte, ci numai poporul întreg, prin reprezentanții săi legali, care sunt eforii. Particularii n'au decât dreptul resistenței pasive; ei pot refuzà să execute măsurile ordonate de magistratul abusiv, și în casul când sunt siliți cu forța să le execute, se pot apărà cu armele, fiindcă se găsesc în stare de legitimă apărare. Eforii însă au datoria să se adune, să constate oficial călcările de legi ale magistratului suprem și să-i trimită un avertisment. Dacă, după mai multe asemenea avertismente, abusurile lui continuă, eforii sunt obligați să declare desființat contractul încheiat între el și popor, să-i interzică exercitarea mai departe a atributelor suveranității și să-l oprească, la nevoe, cu forța de a o mai face. Magistratul odată depus, eforii, după gravitatea casului, se pot mulțumì cu atât, sau îl pot exilà, sau însfârșit îl pot condamnà la moarte și executà.

E poate interesant de amintit, în legătură cu această doctrină a „monarhomahilor" și a lui Althusius, că cea întâiu detronare și executare legală a unui suveràn, în timpurile moderne, a lui Carol I al Engliterei, s'a produs într'o țară protestantă. In Franța, doctrina liberală a protestantismului a tre-

tice dela sfârşitul veacului al XVIII-lea, care au dus la revoluţia franceză, îşi au originea în Reforma din veacul al XVI-lea“ [1]). Influenţa scriitorilor politici ai protestantismului, şi prin urmare şi a lui Althusius, asupra desfăşurării ulterioare a ideilor politice şi sociale, şi prin urmare şi asupra lui Rousseau, e dar limpede recunoscută.

După schema abstractă schiţată mai sus, Althusius trece la studiul diferitelor forme de stat, aşà cum se găsesc în realitate, fără să-i deà însă întinderea pe care i-o dau alţi autori, ca bunăoară Machiavelli şi Bodin. Credinţa lui este, că deosebirile dintre diferitele organisări de stat izvorăsc numai din felul cum e întocmit guvernul. Căci de vreme ce suveranitatea rămâne totdeauna proprietatea inalienabilă a poporului, fie că e recunoscută ca atare, fie că nu, deosebirile dintre constituţiile politice ale statelor nu pot să steà decât în persoanele care exercită, în numele lui, suveranitatea. De aceea Althusius intitulează capitolul în care studiază diferitele forme de stat „felurile magistraturii supreme“ (species summi magistratus).

In adevăr, magistratul suprem poate fi „monarhic“ şi „poliarhic“. E monarhic când e o singură persoană, o unitate fisică şi morală, ca în toate monarhiile; e poliarhic, când e o unitate morală compusă dintr'o pluralitate de persoane fisice, ca în oligarhii. In toate aceste forme de guvernământ găsim însă, ca o recunoaştere tacită că suveranitatea aparţine în ultimă instanţă poporului, o sumă de organe consultative — state generale, diete, parlamente, etc. — care au să susţină, în faţa magistra-

---

[1]) Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, vol II, pp. 3, 50.

tând însă catolicismului—şi autorităţii politice care îl recunoşteà ca doctrină oficială, — dreptul de a pedepsì pe cei ce nu admiteau dogmele lui, Luther proclamà implicit principiul libertăţii de conştiinţă. Mai târziu însă, când au văzut că această libertate ameninţà să descompună şi biserica lor într'o sumă de secte, teologii protestanţi au renunţat la ea şi s'au întors la punctul de vedere al închiziţiei romane. Melanchton cereà dejà să se ia măsuri împotriva celor ce se depărtau de „adevăratele învăţături creştineşti". De relevat este însă, la el, o lărgime de vederi ce nu se mai găseşte mai târziu la teologii protestanţi. Spre a cruţà catolicismul, Melanchton deosebeşte două feluri de heresii: cele care suprimă dogmele şi cele care le exagerează. Heresii adevărate sunt numai cele dintâiu; cele din urmă sunt simple abusuri. Catolicismul care admiteà în fond aceleaşi dogme ca şi protestantismul, dar le interpretà altfel, erà prin urmare un simplu abus, care puteà fi tolerat. Măsuri coercitive trebuiau să se ia numai împotriva heresiilor adevărate, şi anume, biserica aveà numai să constate heresia; dreptul de a pedepsì rămâneà reservat puterii politice. Erà, exact, punctul de vedere al închisiţiei romane, care de asemenea nu făceà decât să judece pe heretici, şi îi predà apoi „braţului secular" spre a-i „îndreptà" cu blândeţe şi, pe cât se poate, fără vărsare de sânge. Aşà suna, precum se ştie, formula celor condamnaţi să fie arşi pe rug.

Cea dântâi manifestare a intoleranţei protestante a fost arderea lui Michel Servet la Geneva, în 1553. Spre a protestà împotriva acestei odioase execuţii, Sebastien Chatillon, un elev al lui Calvin, care trebuise să părăsească Geneva fiindcă nu se puteà împăcà cu fanatismul marelui reformator, a publicat

academicorum sectam“ [1]. Pe cât erau însă de frumoase și de solide argumentele lui Chatillon pe care le vom regăsi mai târziu la Montesquieu și la Voltaire, pe atât de slabă și de confusă era critica lui Théodore de Bèze, care nu se distinge decât prin violența și fanatismul ei. Cel dintâi se ridică la o înălțime în adevăr filosofică, când zicea că dogmele pentru care catolicii și protestanții se răsboesc cu atâta furie și ar dorì să se extermineze unii pe alții, nu sunt nici măcar sigure. Scripturile sfinte nu le pot dovedì nici de cum, căci textul lor poate fi interpretat în toate felurile. Și apoi, dogmele în discuție sunt indiferente, și din punctul de vedere al adâncimii credinței, și din punctul de vedere al purității morale a creştinului. Esențial este pentru adepții creștinismului, să creadă în existența lui Dumnezeu și în divinitatea lui Christos. Restul e indiferent, și subtilitățile teologiei—catolice sau protestante—nu fac pe oameni nici mai credincioși, nici mai buni. De altfel, toate răsboaiele și persecuțiile religioase nu pot slujì la nimic, căci nimeni nu poate fi silit să creadă fără voia lui.

La aceste—și alte asemenea argumente, Théodore de Bèze răspundeà cu afirmările obicinuite ale fanatismului și intoleranței,—că heresia e cea mai mare dintre crime și trebue lovită cu cea mai grea dintre pedepse, că magistații, când pedepsesc pe heretici, nu urmăresc îndreptarea lor, ci răsbunarea lui Dumnezeu... etc. Obiecțiile lui sunt uneori așà de curioase, în cât ne rămân inexplicabile. Așà bunăoară,

---

[1] Martinus Bellius erà pseudonimul subt care publicase Chatillon (cu noscut şi subt numele de Castalion) prima sa lucrare, apărută probabil într'o primă ediție înainte de 1554 (dată pe care o poartă ediția cunoscută a operei sale), de vreme ce răspunsul lui Theodore de Bèze a apărut în 1553.

tăţile, care sunt o urmare firească a convingerii fiecărei biserici că ea singură e în posesiunea adevărului, sunt totdeauna primejdioase. Unde asemenea discuţii şi animosităţi încep, prin împărţirea cetăţenilor în secte religioase, care se dispreţuesc şi se duşmănesc reciproc, luptele civile sunt inevitabile.

Această intoleranţă însă nu e dictată, ca la reprezentanţii bisericilor antagoniste, de fanatismul religios, ci de idealul politic al omului de stat, care vede în unitatea credinţelor o condiţie neapărată a armoniei vieţii sociale. Althusius subordonează adică preocupările religioase ale cetăţenilor intereselor politice ale statului, — şi rămâne astfel în nota dominantă a renaşterii care cereà cu tărie emanciparea de subt tutela bisericii.

---

premaţia, într'un stat constituit, ei nu puteau gândì şi lucrà de cât ca cetăţeni ai lui. Ca atare şi pe această cale au ajuns ei la convingerea că — ori care ar fi interesele cetăţenilor — apărarea lor nu e posibilă cu mai mulţi sorţi de isbândă de cât în organisarea democratică a statului, în care poporul e suveran, iar regele—sau, în genere, şeful guvernului, ori cum s'ar numi el — nu e de cât un mandatar al lui, un mandatar ce poate fi tras la răspundere, când greşeşte, şi înlăturat, când devine primejdios. Unii, protestanţii, vedeau în puterea absolută a regilor, în Franţa mai ales unde suveranii erau catolici, causa de căpetenie care împiedeca libera desvoltare a bisericii reformate. Ceilalţi, catolicii, vedeau în puterea absolută a regilor o primejdie pentru supremaţia lor, fiind că li se părea că ei nu susţin în deajuns şi exclusiv biserica romană. Şi unii şi alţii credeau deci că ar fi mai de folos pentru ei dacă regii n'ar putea face tot ce voesc, dacă puterea lor ar fi mărginită, şi anume de voinţa poporului, voinţă pe care catolicii socoteau că o stăpânesc, fiind că formau de fapt majoritatea, iar protestanţii nădăjduiau s'o stăpânească în curând, întrucât repeziciunea cu care se întinsese biserica lor le dedea speranţe mari de viitor.

Iacă de ce, printre monarhomahii liberali, şi revoluţionari, care propovăduiau regicidul ca doctrină politică, se găseau, în număr egal, nu numai protestanţi, ci şi catolici, nu numai oameni de stat, ci şi oameni ai bisericii, preoţi şi călugări, ca Boucher, Rose, Mariana şi Suarez.

I

Activitatea celor doi dintâi e strâns legată de luptele civile ce s'au desfăşurat în Franţa în a doua ju-

Aceste persecuţiuni n'au împedecat însă desvoltarea bisericei reformate. Către 1560 se formaseră dejà în Franţa peste două mii de comunităţi calviniste. Pe de altă parte, conjuraţia dela Amboise, din acelaş an, arătase că „huguenoţii" care atrăseseră în mijlocul lor o parte a nobleţei franceze, formau şi un partid politic destul de puternic. Temându-se de acţiunea acestui partid, şi subt influenţa cancelarului Michel de l'Hôpital, Catherina de Medici, ca regentă a fiului său Carol al IX-lea, a dat protestanţilor, prin edictul din Ianuarie 1562, dreptul de a-şi celebrà cultul în public, — în mahalalele oraşelor şi la ţară.

Cu acest edict ar fi fost firesc să înceapă în Franţa o eră de pace şi de toleranţă religioasă. Insă ideea toleranţei era străină pe atunci mai tutulor, — era străină mai ales reformaţilor. In sudul Franţei bunăoară, unde formau majoritatea, calviniştii voiau să convertească pe catolici cu forţa, închizându-le bisericile, ca la Montpellier, şi aducându-i cu sila, cu biciul şi cu ciomagul, să asculte predicile pastorilor lor. De aci o sumă de ciocniri, unele foarte sângeroase, ca măcelul de la Vassy, care au dus în mod fatal la un adevărat răsboi civil între catolici şi protestanţi. Acest răsboi a durat, cu întreruperi mai mult sau mai puţin lungi, peste trei zeci de ani, din 1562 până în 1593, — şi n'a făcut de cât să ruineze Franţa, fără să împiedece întinderea calvinismului.

Iacă de ce, o parte din catolici, speriaţi de dezastrele către care luptele civile precipitau ţara, au format de timpuriu partidul „nemulţumiţilor" sau al „politicilor" care voiau să ajungă la pace, acordând reformaţilor libertatea religioasă. In 1576, aceşti catolici toleranţi, coalizaţi cu huguenoţii, au silit pe Henric al III-lea să iscălească edictul din Beaulieu, prin care protestanţii căpatau în sfârşit, nu numai libertatea deplină

vocat răscoala din Mai următor. In „ziua baricadelor,“ la 12 Mai 1588, poporul instigat de conducătorii ligii şi-a asediat suveranul, care, de şi a isbutit să fugă, n'a putut totuşi scăpa, la Chartres, până când n'a recunoscut ca moştenitor al tronului pe cardinalul de Bourbon şi n'a instituit pe ducele de Guise„ locotenent general al regatului.“ Subt acest nume, şeful ligii tindea să se substitue regelui, până când, spre a scăpa de acestă tutelă, Henric al III-lea a pus la cale asasinarea lui. Atunci însă poporul revoltat a proclamat depunerea regelui, şi când Henric al III-lea, căruia nu-i rămăsese altă scăpare de cât să se alieze cu şeful protestanţilor Henric de Navarra, a început împreună cu el asediul Parisului, un călugăr, Jacques Clément, fanatisat de predicatorii ligii, l'a asasinat, în dimineaţa zilei de 1 August 1589.

In timpul acestor frământări au apărut scrierile celor dintâi doi din monarhomahii citaţi mai sus, ale lui Boucher, unul din predicatorii cei mai înflăcăraţi ai ligii, şi ale lui Rose, episcopul din Senlis, unul din şefii ei.

Cel dintâiu, Jean Boucher, s'a născut la Paris, către 1550. A fost profesor de filosofie la «collège de Bourgogne» şi, mai târziu, rector al universităţii din Paris. Fiindcă făceà parte din cler, a solicitat, se zice, de mai multe ori un episcopat, dar fără să-l obţină, şi supărarea ce i-a pricinuit această neisbândă a fost, după părerea unora din biografii săi, o cauză de căpetenie a violenţei cu care s'a ridicat împotriva lui Henric al III-lea, în timpul turburărilor din 1588—89. Boucher era unul din «cei şeaisprezece» cum li se ziceà conducătorilor ligii, şi în locuinţa sa pare a se fi ţinut prima lor întrunire, în 1585. El a luat o parte activă la ridicarea poporului din Paris împotriva regelui, în

Papa Gregoriu al VII-lea ziceà că suveranitatea a fost creată la început de oameni fără de lege, care, împinşi de un orgoliu ce nu veneà de sigur dela Dumnezeu, au voit să domnească asupra egalilor lor, şi şi-au întemeiat puterea, cu răutate şi viclenie, pe tot felul de crime, jefuind, terorizând şi ucigând pe semenii lor. Din aceste cuvinte ale marelui Şef al bisericii trebue să reţinem, zice Boucher, numai atât, că puterea politică nu e de origine divină. Nu se poate însă admite că ea s'a întemeiat pretutindeni pe violenţă şi crimă. Ea a trebuit să ia naştere ca o instituţie necesară spre a asigurà ordinea printre oameni. Căci, fiind toţi egali din naştere, nici unul dintr'înşii nu puteà impune celorlalţi respectul vieţii şi al averei sale decât numai cu forţa. Spre a evita dar conflictele brutale şi starea de nesiguranţă generală ce ar fi rezultat din aceasta, oamenii au preferat să însărcineze pe unii dintr'înşii cu păstrarea ordinei şi cu resolvirea pe cale pacinică a neînţelegerilor lor. Aşà au luat naştere regii. Ei au fost dar instituiţi de popoare, spre a le servì, nu spre a le stăpânì după bunul lor plac. De aceea şi dedeau vechile legi civile şi feodale popoarelor dreptul de a pornì împotriva regilor, când le nesocoteau interesele sau nu le apărau în deajuns, acţiunea contra tutorului prevaricator sau acţiunea contra seniorului care nu şi-a ţinut cuvântul faţă de vasali. Acest drept îl întemeiază Boucher pe exemple istorice, luate mai ales din trecutul Franţei, exemple pe care le împrumută din cartea unui protestant, din „Franco-Gallia" lui François Hotman.

Apărută în 1573, această lucrare erà, ce e drept, de natură istorică, întrucât studià vechia constituţie politică a statului francez, dar aveà tendinţa vădită de a servì ideile democratice ale reformaţilor. Hotman,

Fiindcă dar monarhomahii protestanţi propovăduiau regicidul, catolicii din ligă îl propovăduesc şi ei, şi Boucher desvoltă pe larg în cartea sa dreptul popoarelor, nu numai de a depune pe regi, dar şi de a-i pedepsì. Alegându-şi regele, poporul nu-şi pierde suveranitatea, care e inalienabilă: rege constituto suum reipublicae supra eum jus remanet[1]). O consecinţă a acestei suveranităţi, pe care poporul o păstrează vecinic, este dreptul de a judecà actele regelui şi de a le pedepsì, când e casul, chiar cu pedeapsa capitală: populo in regem potestas est vitae ac necis.

Acest drept de viaţă şi de moarte al poporului asupra regelui îl examinează Boucher în deosebi. Sunt două casuri de căpetenie, zice el, în care acest drept poate intrà în acţiune: împotriva tiranilor ce usurpă pe nedrept puterea regală şi împotriva celor ce, având-o în mod legitim, abusează de ea. In primul cas, atât autorităţile publice cât şi simplii particulari pot opune usurpatorului forţa armată şi îl pot ucide. In casul al doilea însă, trebuie să distingem; dacă suveranul legitim abusează de puterea sa numai împotriva particularilor, autorităţile publice au singure dreptul să-i resiste; dacă însă abusurile sale pun în primejdie statul însuşi, atunci e de ajuns ca autorităţile să-l declare vrăjmaş public, pentruca orice particular să'l poată ucide.

Iacă, reduse la cea mai simplă expresie, ideile teoretice din cartea lui Boucher[2]). Şi fiindcă originalitatea foarte relativă a acestor idei n'ar puteà explicà succesul ei extraordinar, trebue să adăogăm că acest succes se datorà mai mult atacurilor vio-

---

[1]) De justa..., cap. XIX.

[2]) A se vedea amănunte în cartea lui Ch. Labitte, La démocratie chez les prédicateurs de la Ligue, Paris 1841.

rium, et reliquos monarchomachos», care a apărut în 1600. Acest Barclay (William) era un catolic, scoţian de origine, dar care trăià la Paris. In cartea sa, el se opune monarhomahilor, atât celor protestanţi cât şi celor catolici, susţinând, în felul lui Bodin, că regele e suveran absolut în ordinea politică, că poporul îi datoreşte supunere necondiţionată, şi că, dacă regele trebue să guverneze după lege, nu e mai puţin adevărat că legea aceasta n'o face poporul, ci regele însuşi, voinţa sa fiind singurul fundament al valabilităţii ei[1]).

Aceste idei absolutiste ale lui Barclay corespundeau nouei situaţii politice create în Franţa prin abjurarea lui Henric al IV-lea şi recunoaşterea lui ca rege, şi prin publicarea, în 1598, a edictului de Nantes. La această schimbare a împrejurărilor se adăogà poate şi nevoia adâncă de pace, care trebuià să fi devenit foarte simţită după atâtea sbuciumări şi după atâta vărsare de sânge. Cu toate acestea, dincolo de graniţele Franţei, în Spania şi Portugalia, cugetătorii politici ai catolicismului, temându-se poate de viitor, tocmai fiindcă protestanţii obţinuseră în vecinătatea lor imediată concesii aşà de largi, continuau a înclinà către democraţie, în care vedeau o garanţie mai bună a supremaţiei lor. Printre aceşti cugetători politici, cei mai însemnaţi sunt cei pe care i-am indicat dejà mai sus, Mariana şi Suarez.

II.

Cel dintâiu dintr'înşii, Juan Mariana, s'a născut la Talavera, în 1537, din părinţi necunoscuţi. Cules de pe drumuri de jesuiţi, a fost crescut de ei până la

[1]) A se vedea asupră-i: Rud. Treumann, Die Monarchomachen, 1895.

totuși să aibă un succes extraordinar. Afară de studenții propriu ziși, oameni învățați din toate clasele sociale veneau să admire știința sa vastă și dicțiunea sa elegantă.

Dar patima cu care lucrà îi sdruncinase sănătatea și, clima umedă și rece din Paris nefiindu-i prielnică, Mariana a cerut superiorilor săi să-i îngăduie să se întoarcă în Spania. Din 1574 înainte, retras în mânăstirea jesuiților din Toledo, și-a petrecut viața scriind numeroasele sale opere. Intre 1592 și 1595 a apărut celebra sa „Istorie a Spaniei," redactată mai întâiu în latinește și tradusă apoi, de el însuși, în limba spaniolă. Dedicând această traducere lui Filip al III-lea, Mariana îi adresează câtevà cuvinte, care ne fac să întrevedem fondul cugetării sale politice. „Nimeni, zice el, nu e destul de îndrăsneț ca să spună adevărul regilor. Nu este oare, pentru toți suveranii, o soartă vrednică de plâns, să vadă palatele lor pline numai de lingușitori, mișei și criminali, care nu se gândesc decât să-i surprindă și să-i înșele? Maestatea voastră va aveà mângâierea să găsească singură adevărul în această istorie. Maiestatea voastră va găsì într'însa sfaturi și pilde, cu privire la purtarea ce trebue să aibă în diferitele împrejurări. Veacurile trecute și cele de față sunt asemenea"[1]).

Cu toate acestea, adaogă el, în starea actuală a lucrurilor, nici pe această cale nu se poate merge prea departe. Invățăturile obiective ce răsar, dela sine, din desfășurarea faptelor istorice, nu pot fi nici ele destul de folositoare, fiindcă istoricul nu își poate permite totdeauna să povestească faptele așà cum au fost, fără a se expune la primejdii mari. Starea de lucruri, la care făceà aluzie Mariana, erà despotismul lui al Filip II-lea, subt care trăise o bună parte

[1]) Histoire d'Espagne, trad. française du P. Charanton, Dédicace.

priu zisă, nu era nici vorbă. In acea stare primitivă așà dar, oamenii ereau absolut liberi, și absolut egali: nici o deosebire socială și nici o deosebire economică nu exista între ei. Clasele sociale și propietatea nu luaseră încă naștere. Pământul erà al tuturor; toți culegeau deopotrivă și fără nici o piedică roadele lui naturale. Erà „vârsta de aur", când oamenii trăiau fericiți, fiindcă nu cunoșteau nici lipsa, cu grijile turburătoare și cu munca istovitoare ce sunt o urmare fatală a ei, nici apăsarea întocmirilor sociale, cu silnicia îngrădirilor lor de tot felul.

Dar această vârstă de aur n'a durat mult. Oamenii s'au înmulțit foarte repede, și în aceiași măsură au crescut și nevoile lor, nu numai cantitativ, ci și calitativ. Gusturile lor s'au rafinat — Mariana zice s'au pervertit — și roadele pământului, care îi mulțumiau la început așà cum se aflau în natură, nu le-au mai plăcut dela o vreme. Ei le-au supus atunci la fel de fel de transformări. Așà a luat naștere industria, subt forma ei cea mai primitivă. Oamenii au început dar să muncească, și, cu toată munca lor, nu isbuteau să sporească produsele naturii în aceiași măsură, în care creșteau nevoile lor. A venit deci o vreme când ei au început să-și dispute unii altora, cu forța, lucrurile fără de care nu mai puteau trăi. Un răsboiu furios s'a deslănțuit atunci între ei[1]), răsboiu în care oamenii, ca niște fiare sălbatice, se aruncau unii asupra altora, spre a-și răpi bunurile ce posedau întâmplător. Spre a pune capăt acestui răsboiu permanent, oamenii n'au găsit decât un singur leac: să renunțe la libertatea lor naturală dela început, când nimeni nu le puteà poruncì nimic, și să se supună autorității unuia dintr'înșii, că-

(1) Un răsboiu al tuturor în contra tuturor, cum va zice mai târziu Hobbes.

cu care au îngrădit exercițiul puterii suverane. Putem zice dar că, după cum regalitatea își are isvorul în voința poporului, tot din această voință purced și legile care reguleàză funcționarea ei.

Firește, sunt și casuri în care regalitatea se întemeiază pe forță, iar legile sînt impuse popoarelor în virtutea dreptului de cucerire. Așà e în toate monarhiile eșite din răsboaie. Această origine a suveranității însă, deși foarte frecventă, e, după Mariana, nelegitimă. Cucerirea, ori cât ar fi îmbrăcată în formele, consacrate de istorie, ale răsboiului, rămâne o usupare, un act de tâlhărie politică. Și nu e nimic mai vătămător pentru educația omenirii, decât admirația cu care vorbesc istoricii de cuceritorii celebri, ca Cyrus, Alexandru cel mare, Cesar... etc. Mai folositor ar fi dimpotrivă, să se propovăduească groaza pentru acești mari criminali, care au vàrsat sângele popoarelor lor pentru a furà teritoriile și a încătușà libertatea popoarelor streine.

Și mai rău e, când fără acest pretext măcar, al răsboiului, unii ambițioși usurpă puterea regală, prin conspirații, trădări și crime. Monarhiile întemeiate în acest chip sunt și mai nelegitime, dacă poate fi o gradație în nelegitimitate, decât cele ce isvoràsc din cuceriri propriu zise. Impotriva acestor suverani usurpatori, popoarele au dreptul să se ràscoale și să-i isgonească cu armele. Dacă în răsboaie forța armată a popoarelor învinse e înfrântă, ceea ce anuleaza de fapt dreptul de rezistență, — în casul usurpatorilor interni, dreptul acesta rămâne întreg, și popoarele care nu usează de el, își merită soarta. Când lașitatea generală împiedecă ràscoala, atunci nu mai rămâne decât o singură scăpare: indivizii care, prin excepție, ar aveà sentimente mai înalte, trebuie să intervină și să înlăture singuri pe tiranul usurpator, — asasinându-l.

ele, trebue să-şi spună cuvântul, atrăgând atenţia suveranului abusiv asupra răului pe care îl face ţării. Dacă acest avertisment nu e ascultat, ele trebue să judece pe rege, cu toate formele cuvenite, şi să pronunţe depunerea lui. Iar dacă, după ce a fost depus, regele continuă să se folosească de puterea sa, spre a-şi păstrà, în mod nelegitim, suveranitatea, adunările politice trebue să'l declare vrăjmaş public, şi să invite poporul să ia armele împotriva lui. Mai mult chiar, odată declarat vrăjmaş public, regele poate fi ucis de ori-cine, de un simplu particular, ca orice tiran usurpator. Ba încă, în cazul când, spre a preveni evenimentele, regele disolvă mai dinainte adunările politice, şi le împiedică astfel să pronunţe depunerea sa, opinia publică neavând nici un mijloc legal de manifestare, orice particular poate judecà pe suveran la lumina conştiinţei sale morale şi religioase, şi-l poate asasinà.

Se va obiectà poate, zice Mariana, că acest drept, acordat particularilor, e foarte primejdios. Căci oricând se va găsì într'un stat cinevà, care să nu fie mulţumit de suveran. A-i recunoaşte dar dreptul să-l judece, singur, fără control şi fără apel, şi să'l şi execute, e a pune într'o vecinică nesiguranţă regalitatea, şi printr'însa ordinea publică. Aşà ar fi, răspunde Mariana, dacă laşitatea omenească n'ar fi aşà de întinsă. Din nefericire, nu se găsesc mai nici odată oameni care să reziste suveranilor abusivi. Şi tocmai această raritate face ca valoarea lor să fie aşà de mare. Când se găseşte câte unul, omenirea întreagă îl slăveşte, ca pe un erou. Aşà a fost bunăoară Jacques Clément, asasinul lui al Henric III-lea. Mariana îl numeşte podoaba vecinică a Franţei — „aeternum

silită, — şi sinuciderea e pentru biserică o crimă capitală. Mai bine e dar să se întrebuinţeze acele otrăvuri violente, care lucrează prin simplu contact, şi deci se pot pune pe mobilele, pe obiectele sau pe vestmintele de care urmează a se slujì victima. Aşà făceau regii Mauri, care trimiteau în dar duşmanilor lor arme preţioase, acoperite de o substanţă invisibilă, ce ucideà la primul contact. Aşà făceà Caterina de Medici, care dăruià celor destinaţi de politica ei să dispară mănuşi fine, aduse din Italia, şi îmbibate cu materii otrăvitoare.

Am insistat asupra acestor părţi din cartea lui Mariana, fiindcă, cum ziceam, ele au făcut'o celebră. Părţile mai interesante pentru noi sunt însă altele, — şi anume acelea în care vorbeşte de organisarea statului. Am văzut mai sus cum au luat naştere societăţile civile şi autoritatea politică ce le guvernează. Dată fiind originea ei, această autoritate politică puteà luà ori ce formă; esenţialul erà, ca ea să realiseze scopul pentru care fusese creată, de a aduce pacea şi concordia printre oameni. Şi în adevăr, autoritatea politică a luat, de fapt, forme diferite, la diferitele popoare. Unele au fost guvernate de o singură persoană, altele de mai multe. Unele au avut adică o organisare monarhică, altele o organisare oligarhică. Iar altele, în sfârşit, s'au guvernat ele însile, au avut cu alte cuvinte o organisare democratică. Toate aceste forme de guvernamânt pot duce, mai mult sau mai puţin, la scopul esenţial al ori-cărei puteri politice, care este păstrarea raporturilor paşnice între oameni. Dar cea mai bună din toate, cea mai conformă cu natura şi cu învăţăturile bisericii este monarhia. Universul întreg e guvernat de un singur Dumnezeu; corpul omenesc e guvernat de un singur suflet; biserica e guvernată de un singur papă. Nu sunt aceste exemple suficiente ca să ne încredinţeze, că şi statul trebue să fie condus de un singur suveran?

Şi de ce trebue să aibă episcopii această precădere în adunarea poporului? Fiindcă sunt oamenii cei mai desinteresaţi şi mai culţi din stat. Mai întâiu, ei n'au familie şi n'au avere proprie. Ei n'au prin urmare de apărat nici un interes personal şi se pot gândì numai la interesele celorlalţi, pot cântărì cu imparţialitate nevoile şi aspiraţiile, adesea contradictorii, ale diferitelor clase de cetăţeni, şi le pot împăcà după normele superioare ale justiţiei. Pe de altă parte, episcopii au şi cultura necesară, ca să înţeleagă cu adevărat nevoile ţării şi să le ştie găsì leacul. Căci dacă nobilii îşi datoresc titlurile lor naşterii,—aşà încât nobleţa lor nu implică nici calităţi sufleteşti deosebite, nici o cultură superioară, — episcopi nu pot ajunge decât aceia ce o viaţă întreagă au servit biserica cu luminile lor şi au îngrijit cu devotament poporul strâns în jurul ei. In sfârşit, prin natura misiunii lor chiar, ca părinţi sufleteşti ai oamenilor, episcopii, care şi-au început toţi cariera ca simpli preoţi sau călugări, au trăit vecinic în contact cu poporul, i-au ascultat plângerile, i-au alinat durerile, şi îi cunosc prin urmare nevoile mai bine decât laicii, ce nu sunt preocupaţi decât de interesele, aşà de mărginite, ale lor şi ale familiei lor. Iacă de ce, conchide Mariana, episcopii şi, în genere, membrii clerului, „sunt păzitorii cei mai siguri ai dreptăţii, ai legilor ai libertăţii şi ai averii publice; iar dacă sunt străjerii statului, cu atât mai mult sunt străjerii regelui, apărătorii lui în cas de răscoală, epitropii lui în cas de minoritate, singurii mijlocitori ce pot existà între el şi popor"[1]).

După cum sunt însă apărătorii naturali ai suveranului, episcopii sunt şi judecătorii lui naturali. Când

---

1) De rege, lib. I cap. 10.

mai desinteresaţi din stat, care sunt representanţii clerului. E o încercare ingenioasă, — mai fină în orice cas decât argumentările medievale ale lui Gregoriu al VII-lea, ale lui Innocentiu al III-lea sau ale lui Bonifaciu al VII-Ilea, — de a reînvià supremaţia politică a bisericii.

Tot în legătură cu acest scop ultim trebue să punem şi ideile economice ale lui Mariana. El nu e un partisan al proprietăţii individuale. Am văzut mai sus, care a fost, după el, starea primitivă a omenirii. Pământul erà la început al tutulor, aşà cum lăsase Dumnezeu să fie. Toţi culegeau deopotrivă şi fără nici o piedică roadele lui. Mai târziu însă, în urma „păcatului original", oamenii s'au înmulţit şi s'au stricat, — şi, nesocotind cele hotărîte de înţelepciunea şi bunătatea divină, cei mai tari au început să împiedece pe cei mai slabi să culeagă, ca mai nainte, roadele pământului, punând astfel stăpânire pe el. Aşà a luat naştere proprietatea. Prin aceasta însă, cei mai mulţi oameni au fost despuiaţi de dreptul ce le hărăzise justiţia divină, de a lua de pe pământ tot ce le trebuià ca să traiască. Aşà au luat naştere săracii, alături de bogaţi.

Iacă, pe scurt, istoria economică a omenirii. Care trebue să fie atunci organisarea ei în timpul de faţă, şi care trebue să fie tendinţele ei în viitor? Este evident că societatea datoreşte o despăgubire celor ce au fost deposedaţi la origine, atunci când s'a format proprietatea individuală. De aci obiceiul universal de a ajutà pe cei săraci. Bogaţii au simţit totdeauna nevoia instinctivă de a reparà, în parte, nedreptatea ce au comis-o la început strămoşii lor, uşurând pe cât posibil suferinţele celor desmoşteniţi de ei. In unele părţi chiar, statul a luat asupră-şi sarcina asistenţei publice. Aşà a fost la unele popoare

statul ar trebuì să îngrijască... ca numărul săracilor să crească necontenit. Dând funcţiunile publice numai oamenilor bogaţi şi obligându-i să le exercite în mod onorific, regele i-ar silì să-şi cheltuească încetul cu încetul averile. Pe această cale s'ar puteà sporì numărul săracilor şi statul ar trebuì prin urmare să verse sume din ce în ce mai mari în casa comunităţilor religioase, pentru ajutarea lor. Toate bogăţiile s'ar concentrà astfel, cu vremea, în mâinile acestor comunităţi, constituind patrimoniul colectiv al tutulor. Din acest patrimoniu comun apoi, subt îngrijirea bisericii, ca representantă a justiţei divine, fiecare ar lua ce-i trebue ca să trăiască.

Unii au văzut în acest ideal comunist al lui Mariana un simplu calcul politic al jesuitului, care se sileà să restabilească—şi dacă se poate să întindă—domnia bisericii asupra popoarelor. Nu trebue să uităm însă că comunismul erà în tradiţia creştinismului primitiv, şi că primii părinţi ai bisericii nu ereau nici de cum favorabili proprietăţii, socotind-o, fără nici o intenţie politică, din punct de vedere pur religios, ca un rău, care poate fi tolerat, dar care, pentru curăţenia sufletească a creştinilor, ar fi mai bine să lipsească.

III.

Mariana erà un umanist. Pasiunea cu care studiase limbile clasice n'a rămas fără influenţă asupra modului cum scrià. In istoria literaturii spaniole Mariana e comparat de obiceiu cu Titu-Liviu, iar tractatul său „De rege“ începe cu un prolog care ne aduce aminte de dialogurile lui Platon. In serile de vară, ne spune autorul, spre a se odihnì de munca grea a zilei, se suià cu un prieten pe colinele de lângă Toledo. Acolo,

presentant al filosofiei scolastice din timpul acela. Cursurile pe care le-a ţinut la şcolile jesuiţilor din Segovia, Valadolid, Roma, Alcala, Salamanca şi Coimbra, i-au atras admiraţia generală. Iar operele sale, care îmbrăţişau toate problemele tradiţionale ale filosofiei scolastice, au format 23 de volume in-folio[1]). Nu e dar de mirare că după o viaţă de muncă aşà de încordată, când a murit, la Lisabonna, în 1617, a exclamat, cu câtevà minute înainte de a expirà: nu credeam că moartea e aşà de dulce.

Ne vom ocupà mai târziu de metafisica lui Suarez, întrucât a influenţat cugetarea filosofică modernă, într'unii din representanţii ei de căpetenie, ca Spinoza şi Leibniz. Acı vom cercetà numai ideile sale politice, din tractatul „De legibus ac Deo legislatore" apărut în 1619.

Intrebarea de căpetenie, pe care şi-o pune Suarez în acest tractat este: ce sunt legile, care e natura şi care e fundamentul lor? Caracterul lor comun şi esenţial—atât al celor scrise, cât şi al celor nescrise — fiind de a obligà voinţa omenească, problema care se ridică acì este, în fond, aceea a principiului obligaţiei morale. Această problemă însă, pe care Suarez o discută în toate elementele ei, etice, psihologice şi metafisice, ese din cadrul cercetărilor noastre actuale. De aceia ne vom mărginì să examinăm numai partea din „De legibus" în care Suarez caută, nu fundamentul legilor în general, ci fundamentul legilor politice în deosebi.

De unde purced legile ce guvernează viaţa popoarelor ca unităţi politice? Cine le face, şi cu ce îndreptăţire? Există adică printre oameni o putere legitimă, căreia să-i aparţină, în mod natural, dreptul

---

[1]) Cf. ediţia din Lyon, din 1630.

unei norme comune, nu e posibilă societatea. Şi fără o autoritate care să vegheze la respectarea normei comune, subordonarea voinţelor nu se poate menţineà. Căci oamenii hotărăsc uşor ceeace li se pare bine, dar execută anevoie hotărîrea luată, şi adesea trebuesc siliţi s'o facă.

Aşà dar, natura împinge pe oameni să trăiască în societate, iar societatea nu e posibilă fără o autoritate politică. Prin urmare autoritatea politică e comformă naturii. Altfel natura ar fi absurdă, fiindcă ar voì scopul, fără să voiască mijloacele, şi această absurditate n'o putem admite fără a înjosì înţelepciunea divină.

E acum întrebarea, cui aparţine autoritatea politică? Dacă ea este un produs al naturii, ca şi societatea care nu poate existà fără ea, — în mâinile cui a pus-o natura?

Autoritatea politică sau suveranitatea, zice Suarez, nu poate aparţineà nici unui om în particular. Căci am văzut, că în ordinea naturii toţi oamenii se nasc liberi şi egali. Toţi au aceleaşi drepturi şi nici unul dintr'înşii nu poate poruncì celorlalţi. S'ar puteà zice, e adevărat, că Dumnezeu a dat la început primului om dreptul să stăpânească lumea, şi prin urmare şi neamul omenesc întreg, ce urmà să iasă dintr'însul, şi că acest drept erà firesc întrucât nu erà în fond decât dreptul părintelui de a-şi guvernà familia. Trebue să deosebim însă, răspunde Suarez, puterea domestică sau „economică" care e de ordin privat, de puterea politică sau socială, care e de ordin public. Un părinte nu poate aveà în familia sa decât pe cea dintâiu. Căci procrearea nu dă prin chiar natura ei un drept politic asupra unei întregi posterităţi, care poate să fie compusă din numeroase familii diferite. Părintele nu e decât şeful familiei

în totalitatea lor. Dacă societatea nu poate luà naştere de cat prin consimţământul celor ce se învoesc să trăiască împreună după anumite norme, este evident că numai ei pot hotărî acele norme. Numai cei ce formează societatea pot hotărî adică legile, după care ea urmează să fie guvernată. Puterea însă de a face legile e însăşi suveranitatea. Prin urmare, suveranitatea nu poate aparţineà decât tutulor membrilor societăţii, în comun.

Acum, omenirea nu formează o singură societate. Şi e foarte uşor de priceput de ce. Consimţământul mutual sau acordul de voinţe, fără care societatea nu poate lua naştere, nu se puteà realisà, ca un act unic, în întreaga omenire de pe întreaga suprafaţă a pământului. El s'a realisat numai parţial, în grupuri mai restrânse de oameni şi în regiuni mărginite. Omenirea s'a divisat astfel dela început într'o sumă de societăţi diferite, într'o sumă de state independente. In fiecare din aceste corpuri politice însă, suveranitatea aparţine tuturor membrilor ce'l alcătuesc, fără deosebire.

Ceeace induce în eroare pe cei ce reflectează pentru prima oară la originea suveranităţii, e faptul că ea este exercitată mai la toate popoarele, şi din timpurile cele mai vechi, de o singură persoană,— de un principe, de un rege sau de un împărat. Şi fiindcă nu se vede bine, cum puteà să aibă un om această putere de a poruncì celorlalţi oameni, s'a crezut că ea i-a fost conferită de Dumnezeu, ca o răsplată pentru meritele lui şi din milă pentru nedestoinicia noroadelor, care s'ar fi pierdut altfel prin nelegiuirile lor. Realitatea e însă alta. Cele mai multe popoare au găsit de cuviinţă să însărcineze cu exercitarea puterii politice o persoană unică, pe care au ales-o, fireşte, după anumite norme. Probă e însuşi

narhului suveranitatea cu un mandat limitat şi imperativ, — ci i-o încredinţează fără nici o condiţie, i-o dărueşte pur şi simplu. De ce? Fiindcă are credinţa că monarhul pricepe mai bine interesele statului decât le-ar pricepe el însuşi, şi îi lasă deci libertatea absolută să hotărască singur, cum crede de cuviinţă, în toate privinţele. In monarhii, suveranul face singur legile şi le execută singur prin subordonaţii săi, iar poporul se supune fără nici o reservă. Puterea monarhului nu se întemeiază deci pe o delegaţie, ci pe o „alienaţie" a suveranităţii poporului" [1]).

De acì vine caracterul absolut al puterii regale, şi transmisiunea ei ereditară. Odată ce poporul şi-a încredinţat soarta persoanei pe care a socotit-o în stare să-l guverneze în chipul cel mai potrivit cu interesele sale,—i-a dat prin aceasta chiar şi dreptul să desemneze singur pe acela ce urmează să-i ducă mai departe opera, când el nu va mai fi. Şi fiindcă această moştenire presupune o iniţiare prealabilă, nimic mai firesc decât ca monarhul să-şi aleagă moştenitorul din cei ce trăesc lângă el, adică din familia lui.

Iacă explicarea naturală a monarhiei absolute şi ereditare. Ea nu e o instituţie divină, sau de drept divin, cum se crede. Ea nu e decât o formă de guvernământ, aleasă liber de unele popoare, ca cea mai utilă, printre diferitele forme de guvernământ, care, dacă nu sunt deopotrivă de utile, sunt însă deopotrivă de legitime. Fireşte, sunt şi casuri, când monarhia absolută se întemeiază pe o usurpare sau pe dreptul răsboiului. Suveranitatea usurpată prin trădare şi crimă, sau în ori ce alt mod, e nelegitimă,

---

[1]) „...alienatio, perfecta largitio totius potestatis". De legibus lib. III, cap, 4.

viaţa chiar a cetăţenilor, sau când pune în primejdie existenţa statului, poporul are dreptul să-l declare vrăjmaş public şi să ia armele. Ca şi în casul tiranului usurpător, când răsboiul pe faţă nu e posibil, cetăţenii au dreptul să recurgă la asasinat [1]).

Spre a evità această tristă eventualitate, e bine ca suveranul, în monarhiile absolute, să aibă consimţământul poporului pentru toate legile pe care le face. Am zis, e drept, că în monarhii suveranul face singur legile. Şi e firesc să fie aşà. Căci dacă le-ar face poporul, suveranul n'ar mai fi decât un funcţionar însărcinat cu aducerea lor la îndeplinire, ca şefii puterii executive în republici. E drept că în unele monarhii puterea legislativă e în mâna adunării poporului. Acele monarhii nu sunt însă decât republici deghizate. In monarhiile propriu zise, suveranitatea aparţinând monarhului, şi atributul ei esenţial fiind puterea legislativă, numai el singur poate să facă legi. Consimţământul poporului, sau acceptarea, cum zice Suarez, nu e de trebuinţă spre a da hotărîrilor suveranului puterea de legi. Ele capătă această putere prin simpla lor promulgare. Dar, înainte de a lua hotărîri, e bine ca suveranul să se informeze de dorinţele poporului, prin sfetnicii săi.

Cum se vede, Suarez se apropie de părerile lui Bodin. Ca şi juristul francez, jesuitul spaniol crede că monarhia e formă cea mai bună de guvernământ, că într'însa poporul dărueşte monarhului suveranitatea fără nici o condiţie, că el face prin urmare singur legile, dar că e bine să ia, la facerea lor, şi avisul celor ce reprezintă opinia publică. Bodin ne

[1]) În tractatul „De legibus" Suarez alunecă discret asupra acestei ultime eventualităţi, Pe faţă şi cu toată energia o susţine însă în cartea sa „Defensio fidei" îndreptată împotriva regelui Angliei (cf. lib. III, cap. 3, şi lib. IV, cap. 8).

ca principe lumesc, creat de liberalitatea împăraţilor romani. El n'are deci dreptul să numească şi să depună pe regi, — drept pe care i-l acordă trufaşa concepţie medievală a bisericii, nici să facă legi sau să se amestece altcumva în administraţia statelor lor. Acestea sunt atribute ale suveranităţii politice, care aparţine în mod natural popoarelor şi, printr'însele, şefilor de stat.

Dar de aci nu resultă că papa, ca şef suprem al bisericii, nu trebue să se preocupe nici de cum de legile la care sunt supuşi creştinii în diferitele state. Căci aceste legi pot să fie vătămătoare intereselor lor spirituale, să tindă bunăoară a-i abate dela învăţăturile evangheliei, şi să-i împingă astfel la heresie şi pierzare. Este evident că în asemenea casuri papa are dreptul să intervină sau să abroge legile civile, ce împiedecă biserica să-şi îndeplinească misiunea ei mântuitoare [1]).

Când suveranii se opun acestei intervenţii a papei, sau când devin ei înşişi heretici, biserica are dreptul să-i excomunice şi să-i depună. Cât despre suveranii „necredincioşi“ — ce nu aparţin adică religiei catolice — papa n'are dreptul să-i excomunice, dar poate să le declare răsboi, când creştinii din statele lor sunt asupriţi.

Subt această formă, deşi n'are nici o putere politică, papa poate să controleze legislaţia tutulor statelor, spre a vedeà dacă e conformă sau nu cu învăţăturile bisericii. El devine astfel suprema instanţă legislativă, dinaintea căreia trebue să se plece orice autoritate politică. Mai mult chiar, are dreptul să depună pe regi, când se depărtează ei înşişi de credinţa «cea adevărată». El devine astfel judecătorul suprem al şefilor de stat, al tutulor fără deosebire.

---

[1]) De legibus, lib. III, cap. 6.



sunt însă acele regule şi unde trebuesc căutate? De vreme ce un drept scris al războiului nu există, ele nu pot fi găsite decât în dreptul nescris sau natural, ele nu pot izvorî adică decât din natura omenească în general şi din scopurile pentru care oamenii, potrivit cu natura lor, se luptă pe calea armelor.

Această idee, nouă şi profundă, că războiul însuşi, ca negare a dreptului positiv, trebue să rămână în limitele dreptului natural, apare în germen la câţiva cugetători, în mare parte uitaţi astăzi, din a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Un profesor dela universitatea din Salamanca, Francisco a Victoria, a publicat în 1557 o operă intitulată „Relectiones theologicae", care cuprindeà câteva capitole asupra „dreptului războiului"[1]. Invăţatul spaniol cercetà—şi lucrul e caracteristic—causele „juste" ale războiului, scopurile lui „adevărate", dreptul supuşilor de a examinà motivele pentru care suveranii pornesc un război, etc. După părerea lui, nu se poate ca ambele părţi ce se războiesc să aibă dreptate. Războiul nu poate fi „just" decât pentru una din ele. Şi, în casul când supuşii suveranului, de partea căruia e nedreptatea, îşi dau seamă de

[1]) Unii cred că această operă a lui Francisco a Victoria a apărut în 1581. Aşa e bunăoară Paul Janet, în Histoire de la Science politique, t. II, p. 227, nota.

Nu ştiu, de unde a luat Janet această dată. El citează pentru urmaşii lui Francisco a Victoria pe Hallam care vorbeşte de ei toţi, în „Histoire de la littérature de l'Europe pendant les quinzième, seizième et dixseptième siècles", t. II, chap. 4. Insă Hallam, întemeindu-se pe ediţia din Veneţia, din 1626, a operei lui Francisco a Victoria, spune lămurit că prima ei ediţie a apărut la Lyon în 1557, a doua la Salamanca în 1565, a treia la Lyon în 1587, etc. Cf. Hallam, op. cit., t. II, p. 176.

remonialul uzual pentru primirea lor, şi, mai ales, drepturile lor în ţările străine. Studiul acestor drepturi, care formează obiectul părţii a doua, constitue un mic tractat de drept internaţional. Mai însemnată e lucrarea „De jure belli", pe care Gentillis a publicat'o în 1589. Cu drept cuvânt s'a văzut în această lucrare prototipul operei lui Grotius „De jure belli et pacis" de care vom vorbì mai jos. Nu numai materiile studiate, dar până şi ordinea lor e pe alocurea aceeaşi; în cartea întâia şi a treia, bunăoară, a operei lui Grotius, succesiunea capitolelor e aproape aceiaşi ca în lucrarea lui Gentillis.

Cu toate acestea, importanţa împrumuturilor, pe care marele jurist olandez le-a făcut predecesorului său, a fost exagerată[1]). Gentillis, pe care Grotius îl citează totdeauna şi cu mari elogii, e un scriitor obscur şi adesea superficial; iar imensul material de citaţii cu care îşi ilustrează afirmările îi dă mai mult înfăţişarea unui compilator, decât a unui filosof care ar reflectà liber asupra problemelor de filosofie a dreptului.

Nu e dar de mirare, că aceşti începători sunt aproape cu totul uitaţi astăzi. Dacă memoria posterităţii e adesea prea scurtă, causa este că ea nu păstrează de regulă decât amintirea acelor cugetători, cu care curentele de idei ajung să aibă o intensitate suficientă spre a se impune atenţiei tutulor. Iacă de ce astăzi, ca propovăduitor al dreptului natural în relaţiile dintre popoare, şi prin urmare ca întemeietor al dreptului internaţional, e socotit marele jurist olandez Hugo Grotius.

---

[1]) Cf. Kaltenborn, Die Vorläufer des H. Grotius. In această lucrare, autorul dă predecesorilor lui Grotius mai multă însemnătate decât au. Asupra exagerărilor lui Kaltenborn, cf. R. von Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, I, p. 228.

rea lui Henric al IV-lea, şi trei tragedii, scrise toate în versuri latine, au eşit din aceste îndeletniciri tinereşti. Despre una din aceste tragedii, a căror valoare nu poate fi aici în discuţie, şi care erà intitulată „Adamus exsul", se zice că ar fi servit de model poemei lui Milton „Paradisul pierdut". Dar nici o dovadă de fapt nu confirmă această presupunere.

Acestor producţiuni poetice însă le-au urmat în scurtă vreme lucrări mai serioase, lucrări de drept, de istorie şi de teologie. Cele mai însemnate dintr'ânsele sunt: tractatul despre libertatea mărilor[1]), despre care vom vorbì mai jos, tractatul despre vechimea republicei batave[2]), un mic tractat de politică, alcătuit dintr'un studiu comparativ al statelor[3]), din care nu ni s'a păstrat decât un fragment şi o istorie a Ţărilor de Jos, care n'a apărut decât mai târziu după moartea sa[4]).

Ajutată de prestigiul pe care i l'au dat aceste lucrări, cariera publică a lui Grotius a făcut progrese repezi. El a fost numit, pe rând, istoriograf al „statelor generale", avocat general al Olandei, consilier pensionar al oraşului Rotterdam, ambasador pe lângă regele Iacob I al Angliei, şi în sfârşit mare pensionar al Frisiei de apus şi al Olandei, un fel de ministru al acestor provincii. Din nefericire, luptele religioase pricinuite de vrăjmăşia celor două secte, a gomariştilor şi a arminienilor, i-au schimbat în scurtă vreme cursul vieţii. Aceste lupte au avut ca punct de plecare discuţiile pur teoretice, dintre doi profesori de teologie dela universitatea din Leyden,

1) Mare liberum, 1609.
2) De antiquitate reipublicae batavicae.
3) Parallela rerum publicarum.
4) Annales et historiae de rebus belgicis.

natic al pastorilor, care, în marea lor majoritate, considerau pe Arminius ca abătându-se dela forma ortodoxă a protestantismului, şi-l atacau cu violenţă în predicele lor. Oamenii culţi, asupra cărora argumentele logice aveau mai multă putere, dedeau totuşi dreptate lui Arminius. Printre aceştia se afla şi Grotius, împreună cu marele pensionar al Ţărilor de jos, Oldenbarneveldt. Masele populare însă, influenţate de pastori, rămâneau câştigate pentru doctrina lui Gomar.

Fiindcă discuţiile deveneau din ce în ce mai violente şi ameninţau să rupă pe protestanţii din Ţările de jos în două secte diferite, autorităţile politice au crezut că trebue să intervină. Statele generale, fiind compuse în majoritate din oameni culţi, care, cum am văzut, erau de partea lui Arminius, au însărcinat pe Grotius să redacteze un edict pentru pacificarea spiritelor. Edictul dedeà dreptate arminienilor, dar lăsà gomariştilor toată libertatea de conştiinţă, invitându-i însă şi pe unii şi pe alţii să se potolească, spre a evità turburări dăunătoare pentru pacea publică. Gomariştii au protestat printr'o adresă, cunoscută în istorie sub numele de „remonstranţă". Arminienii au răspuns printr'o „contra-remonstranţă", şi discuţiile, în loc să se potolească, au devenit şi mai violente.

De aceste împrejurări a căutat să profite Mauriciu de Nassau, prinţul de Orange, care voià să transforme republica descentralizată a Ţărilor de jos într'o monarhie mai unitară. Şi această intenţie nu erà numai a lui, ci şi, mai ales, a numeroşilor săi partisani, care nu erau mulţumiţi cu constituţia politică a statului. Această constituţie, ieşită din uniunea dela Utrecht, lăsà prea multe drepturi proprii provinciilor confederate, din care causă inte-

lângă Gorcum, după vreo doi ani de pregătire a isbutit să-l facă să evadeze, ascuns într'o ladă de cărţi. Grotius a fugit apoi în Franţa şi s'a stabilit mai întâi la Paris, unde regele Ludovic al XIII-lea l'a primit foarte bine şi-i-a servit câtva timp o mică pensiune, ca să aibă cu ce trăi, de vreme ce toată averea sa fusese confiscată în Olanda. Mai târziu, presidentul de Mesmes l'a luat sub îngrijirea sa şi l'a instalat în castelul său dela Balagny, lângă Senlis. In liniştea pe care o găsise în sfârşit, şi cu libertatea absolută de care se bucură, Grotius şi-a strâns ideile şi s'a apucat să scrie opera sa de căpetenie „De jure belli et pacis"[1]).

In doi ani de muncă neîntreruptă, şi neturburată de nici o grije, monumentala lucrare a putut fi dusă până la capăt. Apărută în 1625, opera lui Grotius a avut imediat un mare răsunet şi a fost tradusă în mai multe limbi [2]). Celebritatea însă pe care i-a atras'o acest succes, pe lângă mulţumirea pe care nu puteà să nu i-o pricinuiască, i-a schimbat iarăşi cursul vieţii. Richelieu, puternicul ministru al lui Ludovic al XIII-lea, i-a cerut să intre în serviciul său, în condiţii însă pe care învăţatul olandez, cu toată situaţia sa delicată, nu le-a putut acceptà. Acest refuz a indispus pe Richelieu, şi, temându-se de reaua voinţă a vindicativului cardinal, Grotius a crezut că erà mai prudent să părăsească Franţa.

---

[1]) Intr'o scrisoare adresată lui De Thou (fiul) în August 1623, Grotius spune pentru prima oară că s'a hotărît să studieze principalele probleme ale dreptului ginţilor: „...versor in examinandis controversiis praecipuis quae ad jus gentium pertinent". — Grotii Epistolae ad Gallos, epist. 75.

[2]) Traducerile mai recente, utilisabile astăzi, sunt: cea francesă a lui Pradier-Fodéré, întitulată „Du droit de la guerre et de la paix", şi cea germană a lui Kirchmann, întitulată „Vom Recht des Krieges und Friedens". Această din urmă traducere e publicată în „Philosophische Bibliothek", Bd. 16.

II.

Din numeroasele scrieri ale lui Grotius, cea care a rămas până astăzi legată de numele său, ca un monument al cugetării politice, este tractatul „De jure belli et pacis“. Ce mare influenţă a avut acest tractat, ne-o poate arătà faptul că pe la jumătatea veacului al XVII-lea devenise un manual clasic de drept public, la toate universităţile de pe continent. In Anglia, din causa deosebirii legilor, autoritatea sa a fost mai puţin întinsă, deşi erà citat totdeauna cu respect. Şi în afară de cercurile învăţaţilor specialişti, opera lui Grotius s'a bucurat de o favoare deosebită. Oamenii de stat o utilisau adesea. Se povesteşte, bunăoară, că regele Gustav-Adolf al Suediei o purta totdeauna cu sine. Printre puţinele cărţi ce s'au găsit în cortul său, când a murit, după bătălia de la Lutzen, a fost şi tractatul „De jure belli et pacis“.

Care erà dar cuprinsul acestui tractat celebru?

„Am văzut în toată lumea creştină, zice Grotius în discursul preliminar al operei sale, o stare de vrăjmăşie care ar face să roşească chiar şi pe barbari, războaie începute subt pretexte neînsemnate sau fără nici un pretext, şi conduse fără nici un respect pentru legile divine şi umane, ca şi cum o simplă declaraţie de război ar trebuì să deschidă poarta tuturor crimelor.“ [1]) Isbit adică de necontenitele războaie din timpul său, şi mai ales de sălbăticia purtării armatelor în afară de luptele propriu zise, Grotius s'a simţit îndemnat să cerceteze dacă războiul suprimă cu desăvârşire dreptul, dacă se poate adică vorbì, şi în ce măsură, de un drept al războiului. Spre a deslegà însă această problemă,

[1]) De jure belli et pacis, disc. prael., § 29.

a lucrà împotriva scopurilor pe care le urmăresc? Evident că da. Sunt legile naturii omenești, pe care nimeni nu le poate călcà nepedepsit. Suma acestor legi constitue dreptul natural, care formează temelia dreptului scris, subt toate formele lui.

In adevăr, dreptul în general e de două feluri: divin și uman. Cel dintăi își are originea în voința lui Dumnezeu și se întemeiază pe dogmele revelate ale bisericii. Cel de-al doilea își are originea în natura societăților omenești și se întemeiază pe condițiile de care atârnă existența lor. Aceste două divisiuni ale dreptului n'au întru nimic a face una cu alta și trebuesc separate în mod absolut. Cea dintăi trebue lăsată pe seama bisericii; oamenii politici și filosofii n'au să se ocupe decât de cea de-a doua.

Urmând, după modelul juriștilor romani, vechea doctrină stoică, Grotius împarte dreptul uman în civil și natural. Cel dintăi e un produs istoric, și înțelegerea lui nu se poate întemeià decât pe studiul împrejurărilor sociale și politice, care au influențat necontenit raporturile dintre oameni, înlăuntrul statelor constituite. Cel de-al doilea e un complex de principii filosofice ce isvorăsc din studiul naturii omenești, abstracție făcând de influența împrejurărilor istorice. Dreptul civil poate să varieze, și variază de fapt, dela un popor la altul; dreptul natural trebue să rămână pururea acelaș, ca expresie a condițiilor de existență, de pretutindeni și totdeauna, ale omului în viață socială.

Spre a descoperì aceste condiții, care formează temelia întregei științe a dreptului, Grotius cercetează mai întăi originea vieții sociale,—și o găsește într'o nevoe fundamentală a naturii omenești, nevoe pe care o numește „pofta de societate" (ap-

De acì se vede că dreptul natural nu atârnă întru nimic de teologie. El ar existà, chiar dacă n'ar existà nici un fel de religie. Se poate foarte bine închipuì o societate, în care oamenii n'ar aveà ideea de Dumnezeu şi n'ar practicà nici un cult, şi totuşi, dacă trăesc împreună, trebue să se supună condiţiilor de cari atârnă posibilitatea vieţii în comun, condiţii pe cari le formulează dreptul natural. Iar aceste condiţii sunt pretutindeni aceleaşi, oricare ar fi caracterul, temperamentul, gradul de cultură... etc., al oamenilor. Bodin ne-a arătat cât de mult se deosebesc locuitorii diferitelor regiuni ale pământului, după climă. Din punctul de vedere însă al dreptului natural, aceste deosebiri n'au nici o însemnătate. Fie că locuesc la sud, fie că locuesc la nord, fie că sunt imaginativi şi indolenţi, fie că sunt realişti şi brutali... 'etc., condiţiile vieţii în comun rămânând aceleaşi, oamenii trebue să-şi respecte reciproc viaţa, averea şi interesele, dacă voesc să trăiască împreună. Altfel, viaţa în comun nu e posibilă. Nici chiar Dumnezeu nu poate schimbà acest fundament al dreptului natural, după cum nu poate împiedicà ca două şi cu două să facă patru[1]).

De acì resultă în acelaşi timp criteriul care ne poate ajutà să deosebim preceptele dreptului natural de acelea ale dreptuluì positiv. Orice precept, pe care îl consacră tradiţia tutulor popoarelor, aparţine cu siguranţă dreptului natural. Căci preceptele care, cu toată diversitatea împrejurărilor geografice, etnice şi politice, au rămas totuşi aceleaşi la diferitele popoare, exprimă tocmai condiţiile generale şi invariabile ale vieţii sociale. Dimpotrivă, toate preceptele juridice, care diferă dela un popor la altul,

---

[1]) De jure belli et pacis, lib. I, c. 1.

brilor ei, să resolve pe cale pacinică conflictele ce se ivesc între dânşii, să pedepsească pe cei ce nu respectă drepturile celorlalţi, şi să-i apere pe toţi împotriva atacurilor din afară. O asemenea autoritate însă, ca să poată funcţionà, trebue să fie recunoscută de toţi membrii societăţii, pentruca toţi să i se supună fără discuţie. Această supunere a tutulor, faţă de o putere care să aibă dreptul să le poruncească la toţi, constitue o altă condiţie de existenţă a vieţii sociale, şi prin urmare un alt principiu al dreptului natural.

Acest principiu, pe care se întemeiază organisarea statelor, — a tutulor fără deosebire, oricare ar fi forma lor, — e principiul suveranităţii. La prima vedere, el vine în conflict cu libertatea naturală a omului. Căci, din punctul de vedere al dreptului natural, nu există nici un motiv pentru care un om ar fi supus altuia; toţi se nasc liberi şi egali în drepturile lor. Tocmai fiindcă e însă liber, fiindcă poate adică dispune de sine însuşi, omul poate renunţà la libertatea sa în schimbul altor foloase, — îşi poate vinde bunăoară libertatea în schimbul întreţinerii. Aceasta e originea sclaviei voluntare, pe care o admiteà legislaţia romană. Tot aşà, indivizii ce compun o societate pot renunţà la libertatea lor, în schimbul foloaselor ce resultă pentru ei din activitatea regulatoare şi protectoare a unei autorităţi.

Grotius înţelegeà dar suveranitatea în felul lui Bodin. Dreptul de a dispune de ei înşişi este un drept natural al tuturor oamenilor ce compun un popor. Acest drept însă ei îl cedează, pentru anumite foloase, unei autorităţi, compuse dintr'una sau mai multe persoane. Ca atare, suveranitatea nu este, pentru persoanele care o exercită, un mandat, cum susţineà Althusius şi cum admiteau în ge-

dreptul să refuze de a luà armele, când suveranul lor declară unui stat vecin un război nedrept. Sau, ca să trecem dela un exemplu în mare la un exemplu în mic, călăul însuşi are dreptul de a se asigurà că sentinţa, pe care é chemat s'o execute, e dreaptă; altfel, poate refuzà să-şi îndeplinească funcţiunea. In asemenea casuri resistenţa cetăţenilor e pasivă; ea constă numai în refuzul de a executà ordinele suveranilor. Sunt însă şi casuri în care resistenţa cetăţenilor poate devenì activă. Aşà e bunăoară când suveranul nesocoteşte legile elementare ale justiţiei faţă de supuşii săi, ameninţându-le viaţa sau vătămându-le interesele; sau, când nu îndeplineşte condiţiile sub care i-a fost încredinţată puterea politică, dacă asemenea condiţii au existat; sau, când trădează statul în profitul streinilor... etc. In asemenea casuri, suveranul poate fi depus şi pedepsit, fie cu exilul, fie cu închisoarea, fie chiar cu moartea. Dar dreptul de a-l depune şi de a-l pedepsì nu poate aparţinea decât poporului, în conformitate cu legile statului, şi nu se poate exercità decât prin organele lui legale. Particularii nu pot aveà, în nici un cas şi cu nici un chip, acest drept. Doctrina regicidului, aşà cum o formulau monarhomahii, e respinsă de Grotius cu hotărîre, ca nefiind conformă cu principiile justiţiei şi ca fiind primejdioasă pentru ordinea publică.

Cum se împacă însă această teorie liberală a dreptului popoarelor de a depune şi pedepsì pe suverani, cu concepţia absolutistă a suveranităţii, după definiţia pe care am văzut-o mai sus? Am zis că suveranitatea e dreptul stăpânului, asupra sclavului, transportat la un monarch şi la un popor. Acest drept trebue să fie, evident, absolut, ca orice drept de proprietate. Cine posedă un lucru, poate

politice ale unui popor. Şi, ca şi în casul sclaviei voluntare, această înstrăinare a libertăţii cetăţenilor are o causă, care este în acelaş timp o condiţie: folosul cetăţenilor, apărarea vieţii, averii şi tuturor intereselor lor, înlăuntru şi în afară, cum am văzut mai sus. Când această causă lipseşte, când această condiţie nu mai e împlinită, este evident că poporul îşi reià libertatea, şi poate uzà de ea ca să depună pe monarh.

Căci, la urma urmei, ce este un stat? Este „o reunire perfectă de oameni liberi, asociaţi spre a se bucurà împreună de protecţiunea legilor şi pentru utilitatea lor comună“[1]. Suveranitatea monarhilor ce guvernează un stat nu e dar ceva mistic, nu e un dar de sus, de care ei s'ar bucurà „prin graţia lui Dumnezeu“ fără nici o condiţie şi fără nici o restricţie. Ea este un drept natural al totalităţii cetăţenilor ce formează statul ca societate politică, dreptul de a dispune de ei înşişi în virtutea libertăţei lor naturale. Şi e uşor de înţeles, că cetăţenii nu renunţă la acest drept, delegându-l monarhilor, decât numai cu condiţia de a fi exercitat spre folosul lor.

Aşà dar, cu toate aparenţele absolutiste ale teoriei sale, Grotius se îndreptează şi el pe calea care aveà să ducă la monarhia constituţională, preconisată de cugetătorii politici ai veacului următor.

III

Am zis că dreptul natural isvorăşte întreg din condiţia de căpetenie a vieţii sociale, care este obligaţia celor ce voesc să trăiască împreună, de a-şi respectà reciproc viaţa şi averea. Această formulă

[1]) De jure, lib. I, c. I, § 14.

pământ, şi să nu mai fie nici o discuţie. Ocuparea cu forţa şi împărţirea de bună voe sunt dar cele două izvoare ale proprietăţii individuale. Iar odată ce a luat naştere şi a intrat în obiceiul popoarelor, proprietatea individuală a fost socotită pretutindeni ca o garanţie de pace şi armonie între oameni, şi respectul ei a devenit o condiţie de căpetenie a posibilităţii vieţii sociale.

In sfârşit, când oamenii s'au înmulţit aşà de tare încât au ocupat tot pământul disponibil, în unele părţi ale lumii cel puţin, dobândirea proprietăţii prin mijloacele de la început n'a mai fost cu putinţă. Dreptul primului ocupant nu mai puteà creà proprietatea, atunci când nu mai erà nimic neocupat. Iar împărţirea de bună voe nu mai puteà decât să transmită proprietatea, în casurile de succesiune. Aşa încât astăzi, zice Grotius, proprietatea nu se mai poate dobândì decât prin moştenire, donaţiune sau vânzare. Jurisconsulţii romani mai admiteau, e drept, încă un mod de a creà proprietatea, care este munca. Este proprietar al unui lucru, ziceau ei, cel ce este causa existenţei lui. Cel ce culege bunăoară o piatră de pe drum şi face din ea un obiect util sau preţios, devine proprietarul acelui obiect. Acest mod însă de a creà proprietatea este, zice Grotius, sau aparent sau incomplet. In adevăr, dacă materia, pe care o transformăm prin munca noastră, ne aparţine nouă,—atunci dreptul de proprietate asupra obiectului, căruia i-am dat fiinţă, nu e decât continuarea dreptului de proprietate pe care îl avem asupra materiei primitive. Dacă acea materie nu erà a nimănui, atunci ea devine proprietatea noastră în virtutea dreptului de primă ocupare, — şi dreptul asupra obiectului ce ia naştere dintr'însa nu e decât o continuare a lui.

în pace şi concordie, decât numai dacă îşi respectă reciproc posesiunile de fapt. Ei s'au învoit dar s'o facă, recunoscând fie-căruia dreptul să se folosească exclusiv de tot ce stăpânea, şi instituind pedepse pentru cei ce se atingeau de posesiunile altuia. Stăpânirile lor de fapt au devenit atunci stăpâniri de drept, au devenit adică proprietăţi, în înţelesul de astăzi al cuvântului.

De aci resultă însă, că dreptul de proprietate, nefiind un drept natural, n'are o valoare absolută. O necesitate socială l'a înfiinţat, o altă necesitate socială îl poate desfiinţa. Aşà bunăoară, fiecare e proprietarul alimentelor pe care le-a produs el însuşi sau pe care le-a cumpărat cu banii săi. Pe o corabie însă, rătăcită de furtună pe mare şi pe care călători sunt ameninţaţi să moară de foame, dacă cinevà are, din întâmplare, provizii mai abundente, ele încetează de a mai fi proprietatea lui şi trebuesc împărţite între toţi, căci toţi au dreptul la existenţă, care este un drept natural. Tot aşà, într'un oraş, fiecare cetăţean e proprietarul casei sale, de care nimeni nu se poate atinge. Când isbucneşte însă un incendiu, serviciul de siguranţă al oraşului îi poate dărâma casa, dacă e nevoe, spre a împiedeca întinderea flagelului.

Pe de altă parte, dacă proprietatea n'are altă origine decât ocuparea de fapt sau împărţirea de bună voe, atunci, tot ce nu poate fi nici ocupat, nici împărţit de nimeni, rămâne un lucru al nimănui, şi prin urmare al tutulor, —un lucru adică de care ori cine se poate folosì în toată libertatea. Aşà este de pildă marea. Ea nu poate fi ocupată de nimeni, nici de indivizi, nici de popoare. Iar împărţirea ei n'ar fi îndreptăţită de nici o necesitate, fiindcă marea e destul de mare ca să îndestuleze pe toţi, fie

hotarît pedepse pentru cei ce se abăteau dela regulele de conduită prescrise.

Avem acì fundamentul natúral al dreptului penal. Dreptul societății de a pedepsì pe cei ce nesocotesc condițiile vieții sociale, este el însuși o condiție a posibilității acestei vieți. Căci dacă oricine ar puteà călca nepedepsit legile ce regulează raporturile dintre oameni, nimeni nu le-ar mai respectà, — și viața în comun ar devenì imposibilă. Respectul legilor trebue dar asigurat, și în acest scop societatea are dreptul să pedepsească pe cei ce se abat dela el. Acest drept resultă din natura chiar a societății și a condițiilor ei de existență, și e prin urmare un drept natural.

Să'l examinăm însă mai de aproape. Care e înțelesul și care e întinderea lui? Cum trebue să pedepsească societatea pe cei ce i-au nesocotit legile? Ori cum și fără nici o normă? Poate adică să facă cu ei ce vreà? — Nu, zice Grotius. Orice om se răsbună, când i se face un rău. Societatea însă nu trebue să se răsbune. Răsbunarea e o pornire pasională care duce adesea la cele mai crude rătăciri. Dreptul de a pedepsì al societății e o manifestare a rațiunii și trebue să rămână închis în marginile dreptății și umanității. Pentru cel ce se răsbună, răul pe care îl face e un scop; pentru societatea care pedepsește, suferința pe care o provoacă e un mijloc. Răsbunarea individuală e o operă de distrugere, pedeapsa socială trebue să fie o operă de conservare și de perfecționare, — de conservare a societății și de perfecționare a membrilor ei. „Când un om, zice Grotius, pedepsește un alt om, care este, din punctul de vedere al naturii, egalul său, el trebue să-și propună un scop oarecare. De aceia ziceau scolasticii, că spiritul celui ce pedepsește nu

deapsa apără şi societatea, în întregul ei, împotriva faptelor rele.

Am zis, că dreptul de a pedepsì al societăţii e o manifestare a raţiunii, şi trebue ca atare, spre a se deosebi de răsbunarea personală, să se menţină în limitele dreptăţii şi umanităţii. Care sunt însă aceste limite?

Principiul general de care trebue să se conducă societatea, în urmărirea celor ce i-au călcat legile, este că pedeapsa trebue să fie potrivită cu vina. Căci vina nu e totdeauna deopotrivă de mare. Ea variază după natura faptului comis şi după calitatea celui ce l'a comis. Grotius e astfel adus la o clasificare a faptelor rele, pe care le deosebeşte în crime împotriva societăţii întregi sau crime publice (— astăzi zicem crime politice), crime împotriva vieţii particularilor, crime împotriva căsătoriei şi familiei, crime împotriva proprietăţii. Gravitatea acestor diferite categorii de fapte nu este aceiaşi şi înlăuntrul fiecăreia din aceste categorii gravitatea faptelor poate să fie foarte diferită. Legile penale trebue dar să prevadă amănunţit casurile posibile, şi la fixarea pedepselor trebue să lase judecătorilor o oarecare latitudine, stabilind un maximum şi un minimum, fiindcă am zis că pedeapsa mai variază şi după calitatea celui ce a comis fapta. Familia, educaţia, averea, situaţia socială, crează printre criminali deosebiri mari. Este evident bunăoară că un om sărac, care fură subt presiunea nevoilor materiale, e mai puţin vinovat decât un om bogat, care înşală din lăcomie, ca să-şi sporească cu orice preţ averea. Tot aşa, un om incult, al cărui spirit e obtus şi care nu-şi poate da bine seamă de toate consecinţele faptelor sale, e mai puţin vinovat de cât un om care a avut parte de toate luminile învăţă-

gioase, nu intră în domeniul jurisdicţiunii penale. Căci dreptul societății de a pedepsii nu este, cum am văzut, de cât dreptul ei de a se apără împotriva a tot ce o poate vătăma. Faţă dar de stările sufleteşti, care nu se traduc prin fapte capabile să-i aducă vreun prejudiţiu, societatea n'are de ce să se apere,—și dar n'are nici dreptul de a le pedepsì. Pe această cale ajunge Grotius la principiul libertăţii de conştiinţă. Omul nu e liber să facă ori ce, dar e liber să gândească ori ce. Stabilind acest principiu general, Grotius se ridică deasupra celor ce se mărgineau să susţină toleranţa religioasă, pe motivul că credinţele spirituale nu se pot impune cu arme materiale,—ca Bodin şi ceilalţi cugetători politici pe care i-am studiat. Căci în ideea toleranţei intră o nuanţă de îngăduire, de generositate, —ca şi cum s'ar fi dăruit celor ce beneficiau de această toleranţă în diferitele state, adică minorităţilor de altă confesiune de cât majoritatea cetăţenilor, cevà ce nu li se cuveneà de drept. In contra acestei nuanţe se ridică Grotius, susţinând libertatea de conştiinţă ca un drept natural. Societatea n'are dreptul să pedepsească ce nu o vatămă, şi stările sufleteşti nu o vatămă întru nimic, cât timp nu se traduc prin fapte care să atingă condiţiile ei de existenţă.

V.

Am examinat până acum dreptul societăţii de a pedepsì pe cei ce nesocotesc legile ei şi prin urmare, atingând condiţiile vieţii în comun, îi ameninţă existenţa. Dreptul de apărare al societăţii în asemenea casuri este, am zis, fundamentul dreptului penal. Insă existenţa societăţii nu e ameninţată numai

când, în realitate, războiul nu este de cât o negare a dreptului civil, nu şi a dreptului natural.

Am zis, în adevăr, că forţa însăşi trebue să se supună, în desfăşurarea ei, unor regule, căci altfel ar puteà să se îndrepteze în contra scopului chiar pe care îl urmăreşte. Războiul dar, de şi este în principiu o negare a dreptului, nu suprimă cu desăvârşire dreptul. Cum zice Grotius însuşi: „legile amuţesc în mijlocul sgomotului armelor; dar numai legile păcii, legile vieţii civile şi ale tribunalelor publice, nu şi legile eterne şi valabile pentru toate împrejurările, adică legile nescrise ale naturii“[1]).

Care sunt însă aceste legi nescrise ale naturii, în raporturile dintre popoare? Sunt, în fond, aceleaşi ca în raporturile dintre indivizi. Căci nu există două justiţii diferite, una valabilă numai pentru indivizi, alta valabilă numai pentru popoare. Legile care garantează viaţa, libertatea şi averea persoanelor, trebue să garanteze de asemenea existenţa, independenţa şi teritoriul statelor. Căci, după cum dreptul la viaţă e un drept natural al indivizilor, tot aşà dreptul la existenţă e un drept natural al popoarelor. Şi după cum libertatea e starea naturală a persoanelor, tot aşà independenţa e starea naturală a naţiunilor. In sfârşit, după cum fiecare om are dreptul să stăpânească bunurile moştenite de la părinţi şi produsele muncii sale proprii, tot aşà fiecare neam are dreptul să stăpânească pământul moştenit din străbuni, şi îmbunătăţit, şi înfrumuseţat necontenit, de activitatea fiecărei generaţii.

Războiul nu e dar o formă a dreptăţii, cum ziceam mai sus, de cât numai când se face pentru apărarea acestor drepturi,—şi cu respectul lor la ceilalţi. Un

---

[1]) De jure, Prolegomena in librum de jure belli.

nedrept de o altă putere. De şi acest atac nu pune în primejdie existenţa, independenţa sau teritoriul naţiunii care îşi propune să intervină, el constitue totuşi o crimă,—şi o crimă, oricine are dreptul s'o pedepsească,—dacă poate. Această reservă însemnează, că obligaţia de a face război este, în acest cas, numai relativă. Un popor nu e dator să intervină spre a pedepsì un atac nedrept adus unui vecin, de cât numai dacă are puterea s'o facă. Alt-fel, în loc să servească dreptatea, măreşte nedreptatea, dând prilej agresorului să învingă două popoare în loc de unul singur.

După ce examinează „motivele“ sau causele drepte ale războiului, Grotius trece în revistă şi „pretextele“ sau causele lui nedrepte. Adesea, un popor porneşte un război împotriva unui alt popor care se măreşte şi se întăreşte, fiindcă crede că această mărire şi întărire constitue o ameninţare pentru existenţa sau independenţa sa. O asemenea causă de război e nedreaptă. Căci nu e de ajuns ca cinevà să aibă puterea să ne facă rău, ca să avem dreptul să'l pedepsim; mai trebue să aibă şi intenţia să ne facă rău,—şi această intenţie trebue să se manifesteze prin fapte positive. Cât timp dar poporul care se măreşte şi se întăreşte are o purtare corectă, nevătămând prin nimic nici unul din drepturile vecinilor săi,—aceştia n'au nici un motiv real să pornească război împotriva lui.

Tot aşà, nu e o causă dreaptă de război refuzul unui popor de a face o alianţă sau de a încheia un tractat. Căci, libertatea fiind starea naturală a indivizilor şi a popoarelor, nimeni nu poate fi obligat să contracteze fără voia lui; a-l silì, cu forţa, e o crimă. Tot aşà, când un popor porneşte un războiu spre a-şi apropria teritoriile, pe care pretinde că le-a

teşte totdeauna mai mult decât ar fi cedat de bună voe pe calea tratativelor. In această privinţă, Grotius crede că toate popoarele, dar mai ales cele mici, trebue să se gândească mai întâiu la conservarea lor, şi nu aprobă principiul extrem al vechilor republicani romani, care ziceau că moartea e preferabilă sclaviei [1]. Singurul lucru ireparabil, pentru popoare ca şi pentru indivizi, e pierderea existenţei. Pierderea independenţei se poate îndreptà, cu vremea şi cu schimbarea împrejurarilor, dacă poporul care a pierdut'o are răbdarea să aştepte şi tăria să se pregătească.

In sfârşit, când războiul n'a putut fi evitat cu nici un chip, cei ce îl fac trebue să se supună, în interesul dreptăţii a cărei înfăptuire o urmăresc, la anumite regule. Căci am zis că războiul este în relaţiile dintre popoare ceea ce este penalitatea în relaţiile dintre indivizi, este adică o formă a justiţiei. Ca atare, cei ce fac războiul iau caracterul august al magistraţilor, şi nu trebue să useze de forţă decât numai în marginile dreptăţei, şi numai întrucât este necesar pentru asigurarea ei. Fireşte, spre a se puteà folosi de forţă, armatele care se războiesc sunt silite să facă mult rău multor nevinovaţi, devastându-le câmpurile, pe care le calcă în timpul luptelor, dărâmându-le casele, când intră în acţiune artileria, etc. Dar aceasta e o fatalitate neînlaturabilă, şi trebue scuzată, întrucât toate mijloacele, care duc la un scop bun, se împărtăşesc din excelenţa lui morală. Aşà bunăoară, poporul care începe un războiu pentru o causă dreaptă poate să useze pe lângă forţă şi de viclenie. Lucrul e permis, în virtutea principiului de mai

[1] De jure, lib. II, c. XXIV, § 6.

gerea vieţii şi averii oamenilor pentru plăcerea de a le distruge.

Pornind apoi dela noţiunea războiului ca formă supremă a justiţiei în raporturile dintre popoare, Grotius stabileşte procedura de urmat la declararea lui şi la încheierea păcii, drepturile ambasadorilor, drepturile şi datoriile beligeranţilor faţă de neutri şi ale acestora faţă de ei, regulele juridice privitoare la încheierea tractatelor de alianţă, drepturile şi datoriile ce isvorăsc dintr'însele..., etc., — scrie adică un întreg tractat de drept internaţional, — cel dintâiu din timpurile moderne. Din nefericire, cadrul lucrării noastre nu ne permite să intrăm în studiul acestor părţi, fiindcă am fi siliţi să ne coborâm la amănunte care nu mai interesează istoria filosofiei, şi trebue dar să rămână reservate istoriei dreptului.

De altfel, ceeace a impresionat mai mult pe contimporanii lui Grotius n'a fost atât partea pur juridică a operei sale, cât partea ei filosofică, cât umanitarismul său larg şi luminos, care, departe de a se pierde în utopii pacifiste, ţinea seamă de toate realităţile vieţii popoarelor, şi, proclamând necesitatea războiului ca o formă supremă a dreptăţii, tindea să'l supună totuşi unor regule raţionale şi să-i reducă asprimea la strictul necesar. Am amintit mai sus, că Gustav-Adolf purta cu sine pe câmpul de război tractatul juristului olandez şi îl recitea în ceasurile de odihnă. Şi tot influenţei ideilor lui Grotius i se datoreşte, se zice, şi renunţarea lui Ludovic al XIV-lea la hotărîrea ce luase la început de a da războiului cu Olanda forma cea mai crudă posibilă, de a face adică dintr'însul un războí de exterminare.

Printre învăţaţi, tractatul despre dreptul războ-

după principiile lor. Că aceste încercări s'au influențat unele pe altele, și formează prin urmare o singură serie teoretică, în frunte cu vechea Republică a lui Platon, nu mai încape îndoială. Ele au apărut însă în timpuri diferite, în împrejurări ce nu se aseamănă și în legătură cu sisteme de idei variate. Fiecare trebue dar studiată la locul său, și, dintr'însele, numai una singură mai aparţine cugetării filosofice a renașterii. Autorul ei, călugărul italian Tommaso Campanella, e unul din precursorii celor doi întemeietori ai filosofiei moderne, ai lui Bacon și ai lui Descartes, și merită ca atare o deosebită luare aminte.

I.

Viaţa lui a fost un șir necurmat de lupte grele și de mari suferinţe. Numai o putere titanică, cum a fost a lui, erà în stare să îndure atâtea lovituri și să producă totuși atâtea opere. Născut la 15 Septemvrie 1568, la Stegnano lângă Stilo, în Calabria, Giovanni Campanella se distinsese de mic prin calități sufletești excepţionale. La vârsta de cinci ani erà în stare să repete cuvânt cu cuvânt predicele pe care la ascultà la biserică, iar la patrusprezece ani puteà să desvolte cu cea mai mare ușurință, în discursuri improvisate, orice temă i s'ar fi dat. Cu asemenea daruri ar fi putut de sigur să se îndrepteze în orice direcţie, dacă întâmplarea nu i-ar fi hotărît de timpuriu soarta. Un predicator dominican l'a impresionat odată atât de mult, în cât a trezit într'însul dorinţa să intre și el în ordinul, pe care îl ilustrase cei mai mari cugetători ai catolicismului. Alte gânduri și alte aspiraţii au venit apoi în sprijinul acestei dorinţe. Pe atunci, școalele călugărești, printre care acelea ale dominicanilor se bucurau de un renume universal, erau încă cele mai bune — mai ales

restul i se părea îndoios. Dar această certitudine subiectivă nu-i era deajuns,—şi nu vedea, deocamdată, cum ar fi putut eşi dintr'însa. Intâmplarea l'a ajutat totuşi, şi de astă dată, să-şi găsească drumul, atrăgându-i atenţia asupra operelor lui Bernardino Telesio, pe care nu le cunoştea încă.

Profesorul de filosofie din mânăstirea San Giorgio fusese provocat odată la o discuţie publică de un franciscan din Cosenza. Fiind bolnav şi neputându-se duce el însuşi, a crezut că poate să trimeată, spre a-l înlocui, pe cel mai distins elev al său, pe tânărul Campanella, a cărui pasiune pentru discuţii şi a cărui îndemânare dialectică ereau cunoscute şi temute de toţi. Elevul a obţinut un succes strălucit, un succes pe care nu l'ar fi avut de sigur magistrul, fiindcă ar fi susţinut fără îndoială autorităţile de căpetenie ale ordinului său, adică pe Aristot şi pe sfântul Toma din Aquino. Campanella însă, în loc să-i susţină, i-a atacat,—şi nu cu vechile subtilităţi şi arguţii scolastice, ci într'un mod cu totul neobicinuit, arătând că sistemele lor sunt ţesături pur logice de noţiuni arbitrare, ce nu se potrivesc cu realitatea. Natura singură este revelaţia directă a divinităţii, ea singură merită numele de „autograf" al lui Dumnezeu; teoriile omeneşti nu sunt decât copii şi comentarii ale ei,—copii şi comentarii a căror valoare nu se poate determină decât printr'o continuă confruntare cu originalul. Şi teoriile lui Aristot, ca şi ale sfântului Toma, nu suportă o asemenea confruntare.

Câţiva bătrâni care ascultau pe Campanella desvoltând aceste idei, au zis, plini de admiraţie, că ar auzi par'că vorbind printr'însul spiritul lui Bernardino Telesio. Mirat şi curios, tânărul călugăr şi-a procurat numai decât operele acestui filosof care, ajuns la o vârstă înaintată, trăia pe atunci retras la

nio Marta, a cărui carte „Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii“ apăruse tocmai atunci, în 1587, a scris în fugă o lucrare întreagă spre a apăra planurile lor comune de reformă, subt titlul „Philosophia sensibus demonstrata“ [1]. Această lucrare însă a fost foarte rău primită de către autoritățile ordinului său. De mai multă vreme dejà, tânărul dominican era privit cu neîncredere de către tovarășii săi de mânăstire. Cunoștințele sale întinse, argumentele sale neobicinuite, dialectica sa iresistibilă, deșteptase printre călugării săraci cu duhul credința că el trebuia să steà în legătură cu necuratul. Mai ales nu se putea uità, că avusese odată mai multe întâlniri cu un evreu rătăcitor, care îl inițiase în științele oculte, în astrologie, în magie și în artele cabalistice. Apariția „filosofiei demonstrate prin simțuri“ a fost dar un pretext bine venit, pentru ca tânărul neastâmpărat, care ridicase împotrivă-i atâtea bănueli, să fie exilat la Altomonte, într'un mic schit pierdut în munții Abruzzi, și pus subt o supraveghere foarte aspră.

In scurtă vreme însă Campanella a isbutit să fugă, și s'a instalat la Neapole, în casa unui adept al lui Telesio. Adunările academiei cosentine, la care lua parte regulat, schimbul necontenit de idei cu oameni ce lucrau în aceeași direcție, sfaturile prețioase ale lui Giovanni Battista Porta, unul din fisicianii de

---

[1]) Prin această lucrare, apărută tot în 1587, Campanella, despre care am zis deja că a fost un precursor a lui Descartes, a devenit și un precursor al lui Bacon. De aceasta ne vom încredința mai bine, când vom cerceta cu deamănuntul încercările sale de a întemeia o filosofie nouă,—la sfârșitul volumului al III-lea sau la începutul volumului al IV-lea al lucrării de față, acolo unde vom face legătura cu filosofia modernă.

vreme, şi-a pierdut manuscrisele la care lucrase în ultimii ani, şi nu din neglijenţa sa; precum se va vedeà imediat, hârtiile îi fuseseră sustrase de către duşmanii săi, care îl urmăreau necontenit. Fără să se descurajeze, Campanella s'a întors la Padua şi s'a apucat să-şi refacă lucrările, după alte planuri nouă şi mai întinse. Unele discuţii însă, în care a mers poate prea departe, au ridicat din nou împotrivă-i acusarea de heresie. Mai mult chiar, a fost denunţat ca autor al faimosului pamflet „de tribus impostoribus" de care am vorbit în volumul precedent. [1]) Chemat iarăşi dinaintea tribunalului inchisiţiei din Roma, a avut surprinderea să găsească pe masa judecătorilor, printre actele de acusare, manuscrisele pe care le pierduse la Bologna. De astădată însă Campanella s'a apărat cu atâta îndemânare, încât a fost pus în libertate.

Neştiind încotro să-şi mai îndrepteze paşii, Campanella s'a întors din nou, după şapte ani de pribegie, la Neapole, — de unde a pornit în 1598 în spre oraşul său natal. In Calabria însă a găsit spiritele în plină frământare politică. Stăpânirea spaniolă păreà slăbită prin moartea lui Filip al II-lea, şi mai ales prin politica lui, care îi dusese regatul la ruină. Doi ani mai nainte, în 1596, trufaşul monarh fusese silit să înceteze plăţile din lipsă de bani, şi prestigiul său scăzuse pretutindeni. In Italia de sud această scădere a autorităţii spaniolilor, trezind poate nădejdea emancipării, înnăsprise conflictele care existau mai de mult între administraţia lor şi populaţia indigenă. Birurile apăsătoare, care erau necontenit sporite, după cererea guvernului central, şi care se încasau adesea cu forţa, erau greu suportate de toţi locuitorii, —

---

[1]) Cf. vol. I, p. 126.

în curând, al isgonirii spaniolilor din Calabria. In casul când această provincie ar fi rămas fără stăpân, i se păreà că este pentru el o datorie să încerce s'o organiseze după principiile sale politice şi sociale. La o asemenea încercare îl împingeau pe Campanella şi trăsurile mistice ale caracterului său, care făceau dintr'însul un fel de profet. El aveà, ca foarte mulţi contimporani ai săi, o credinţă oarbă în astrologie. Vom vedeà mai târziu, cum, în legătură cu neoplatonismul, această ştiinţă ocultă căpătase o influenţă adâncă asupra spiritelor, în timpul renaşterii. Intr'o asemenea atmosferă, apariţia stelei nouă din constelaţia Cassiopeiei, în 1572, şi brusca ei dispariţie, în 1574, n'au lipsit a fi interpretate ca prevestind evenimente mari. După speculaţiile cabalistice ale astrologilor, care credeau că numerele au o semnificare mistică, aceste evenimente nu puteau să se întâmple decât în anul 1600, fiindcă numărul veacurilor ce alcătuesc această dată e suma celor două numere «sfinte» 7 şi 9; apariţia timpurie a semnului prevestitor a avut de scop numai să îndemne pe oameni să se pregătească. In sfârşit, câteva cutremure de pământ ce au înspăimântat Italia de sud în ultimii ani al veacului al XVI-lea, şi ivirea unei comete, au întărit şi mai mult pe Campanella în credinţele sale, şi l'au îndemnat să înceapă propovăduirea lor.

Ura împotriva dominaţiei spaniole îi făceà sarcina foarte uşoară, şi propaganda sa a dus foarte repede la organisarea unei conjuraţii în stil mare. Un tânăr înflăcărat, Maurizio de Rinaldis, s'a pus în fruntea acestei mişcări, a strâns oameni şi arme şi, spre a pregătì mai bine lovitura, s'a înţeles cu Turcii. Flota lor trebuia să atace coastele Calabriei şi să ocupe armatele spaniole, spre a da timp conjuraţilor să se strângă în munţi, să rascoale ţara şi să recru-

In timpul acestui proces însă, s'au ridicat împotriva lui Campanella şi acusări de heresie, pe care le-a judecat tribunalul inchişiţiei, în frunte cu legatul papal. După propria sa mărturisire, [1]) Campanella a fost ţinut odată patruzeci de ceasuri întins pe o scândură plină de vârfuri ascuţite de fier, aşà încât a pierdut „zece livre de sânge." Nici de astă dată însă nu s'a putut căpătà dela el nici un fel de mărturisire. Fie că durerile fisice i-au turburat în adevăr mintea, fie că nefericitul s'a prefăcut numai nebun, declaraţiile sale nu mai aveau nici un înţeles, şi în cele din urmă le-a luat locul un mutism absolut. Cu toate acestea, pe temeiul mărturiei altora şi al scrierilor lui proprii, Campanella a fost condamnat la închisoare vecinică, în carcerele inchisiţiei din Roma.

Fiindcă însă procesul de înaltă trădare nu se sfârşise, spaniolii nu l'au predat, şi nefericitul a zăcut în închisorile lor douăzeci şi şapte de ani. La început a fost ţinut numai în carcere subterane, adevărate gropi situate subt nivelul mării, fără aer, fără lumină, cu pereţii picurând de umezeală. Şi totuşi, puterea sa sufletească în adevăr titanică l'a ajutat, nu numai să trăiască ani întregi în asemenea condiţii groaznice, fără să cadă în desnădejde, dar şi să-şi continue, dacă se poate zice, activitatea intelectuală, meditând la opere nouă şi compunând poesii filosofice. [2]) Mai târziu, asprimea autorităţilor spaniole s'a

---

[1]) Din prefaţa lucrării sale „Atheismus triumphatus".

[2]) Aceste poesii au fost tipărite la Paris, în 1622, subt titlul „Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla". Pseudonimul e o traducere a numelui său: clopoţelul celor 7 coline. Reeditate au fost aceste poesii de către Orelli, subt titlul „Poesie filosofiche di Tommaso Campanella", Lugano 1834. Herder a tradus câteva dintr'însele în limba germană. Cf. Herder's Sämtliche Werke, 8. Theil, Zur Philosophie und Geschichte.

Prin aceste publicaţii, nefericitul prisonier spera să intereseze pe învăţaţii timpului, şi să provoace intervenţia lor în favoarea sa. Dar această speranţă nu s'a realisat. Campanella s'a văzut dar silit, în cele din urmă, să se adreseze singur curţii spaniole, la Madrid, cu rugămintea să se ia măsuri ca procesul său să se sfârşească odată. Cererea sa a fost sprijinită cu căldură de legatul papal Innocenzio de Massimi,—deşi împotriva dorinţelor papei Urban al VIII-lea.

Actele procesului însă nu s'au mai putut găsi, după atâta vreme, şi fiindcă acusatul petrecuse deja douăzeci şi şeapte de ani în închisoare, guvernul spaniol a lăsat la aprecierea vice-regelui din Neapole, ducele de Alba, să facă ce va crede de cuviinţă. Campanella a fost dar pus în libertate, în Mai 1626, fără să fie achitat, şi cu condiţia să se înfăţişeze autorităţilor la orice chemare.

Atunci însă l'a reclamat inchisiţia romană, şi nefericitul a trebuit să mai petreacă încă doi ani în carcerele Sfântului Oficiu din Roma, în condiţii mult mai grele decât cele pe care i le acordase în ultimul timp guvernul spaniol. Liberarea sa definitivă s'a datorit, nu simţului de dreptate al papei Urban al VIII-lea, cum s'a crezut, ci superstiţiei sale. Astrologii îi preziseseră că va muri în anul 1630. Şi fiindcă, cum am văzut, Campanella era socotit ca un mare cunoscător în ale astrologiei, papa a dorit să'l consulte şi pe el. Inainte de audienţă, filosoful i-a trimis o mică scriere ocasională: „De fato siderali vitando“—în care căuta să dovedească posibilitatea de a scăpa de cele prevestite de astrologi. Iar la audienţă, fiindcă se ocupase şi de medicină, a recomandat papei felurite mijloace pentru prelungirea vieţii. Incântat, Urban al VIII-lea i-a uşurat mai

aspru al închisorilor, nu-i mai permiteau să se agite prea mult.—A întreprins totuşi o călătorie în Olanda, cu gândul poate să întâlnească pe Descartes, de care auzise vorbindu-se atât de mult, în cercul învăţaţilor din Paris. Dar n'a isbutit. Filosoful francez, care fugise în Olanda tocmai ca să nu fie turburat de nimeni, şi care, precum resultă dintr'o scrisoare a sa către Mersenne, nu avea o idee prea bună de Campanella, a refusat să'l primească.

Ultimii săi ani au fost ocupaţi cu publicarea numeroaselor sale scrieri, care trebuiau să apară într'o ediţie completă şi definitivă, în zece volume. Moartea l'a împedicat însă să-şi aducă la îndeplinire planul [1]). Speculaţiile sale astrologice l'au făcut să creadă, că eclipsa de soare ce urma să aibă loc la 1 Iunie 1639, avea să-i fie fatală. Spre a „conjura" primejdia, după principiile din lucrarea menţionată mai sus „de fato siderali vitando"—Campanella s'a închis în celula sa, la 21 Mai 1639, şi a aprins în juru-i plante aromatice cu „virtuţi magice". Fumul acestor plante însă, — aşa cel puţin credeau tovarăşii săi din mânăstire, — i a provocat moartea pe care tocmai voia s'o evite. Aşa s'a sfârşit viaţa sbuciumată a filosofului, care a găsit în nenorocirile sale puterea să se gândească la fericirea omenirii, şi să în-

[1]) Părţile apărute sunt: Philosophiae rationalis et realis partes V juxta propria principia: Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poëtica, Historiographia. Paris 1638. Această operă avea să constitue „operum meorum pars prima".—„Pars secunda" era: Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV,—un fel de comentar al operei precedente. Partea a treia a fost sărită de Campanella, iar partea a patra o formeză opera sa capitală: Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, Paris 1638 —Astăzi, cele mai însemnate din operele lui Campanella se găsesc în ediţia lui Alessandro d'Ancona, întitulată Opere di Tommaso Campanella, Torino, 1854.

de regulă, foarte mult de dorit. La aceasta se mai adaogă și faptul, că cele mai multe dintr'însele au fost scrise fără nici un ajutor bibliografic, numai cu ce-și aducea aminte autorul, cărțile lipsindu-i aproape cu totul, pe vremea când se afla în închisoare. Iacă de ce tractatele ce cuprind ideile sale politice și sociale, — singurele de care ne putem ocupa acum, — sunt mai mult schițe, decât studii adevărate, adâncite și desvoltate în toate amănuntele lor.

Care e causa de căpetenie a nenumăratelor rele de care e bântuită omenirea? Este, zice Campanella, una singură; e diversitatea — politică, religioasă, socială și economică; e diversitatea statelor, a credințelor, a privilegiilor și a averilor. Ea singură pricinuește răsboaiele dintre popoare, conflictele dintre biserici, asuprirea celor slabi de către cei tari, exploatarea celor săraci de către cei bogați, — cu toate calamitățile ce isvorăsc mai departe dintr'însele, ca foametea, ca epidemiile, ca ignoranța adâncă în care zac masele populare, — miseria lor sufletească agravând și mai mult miseria lor trupească.

Și dovada se poate face foarte ușor. Una din nenorocirile cele mai mari, de care a avut să sufere omenirea totdeauna, au fost războaiele, ce prăpădesc mii și mii de vieți omenești, prefac în cenușe cetăți și orașe înfloritoare, pustiesc ținuturi întinse și aruncă în robie popoare întregi. Războaiele însă isvorăsc din interesele opuse ale statelor și din ambițiile opuse ale suveranilor. Dacă dar n'ar exista state diferite cu suverani diferiți, dacă toți oamenii ar forma un singur stat cu un singur suveran, — nu mai încape îndoială că războaiele ar dispărea fără urmă. Unificarea politică a omenirii ar scuti-o pentru totdeauna de această grozavă calamitate.

O altă nenorocire de care a avut să sufere ome-

de mii. Aceşti nefericiţi, care hrăneau singuri statul, muncind din greu şi trăind în cea mai mare miserie, erau trataţi mai rău ca dobitoacele. Pe lângă nenumăratele jigniri de tot felul pe care le sufereau zilnic,— ca culme, odată pe an, la instalarea noilor magistraţi, tinerimea aristocratică avea dreptul să „vâneze iloţi" cum ar fi vânat iepuri sau vulpi — în chef şi veselie. Nu e dar de mirare că iloţii îşi urau de moarte stăpânii, pe care — cum zice Xenofon—i-ar fi mâncat de vii dacă le-ar fi stat în putinţă. Fără a înmulţi exemplele de acest fel, e de ajuns să ne amintim că o bună parte din istoria grecilor e plină de luptele dintre aristocraţia, care voia să-şi păstreze cu orice preţ domnia, şi poporul care cerea drepturi. Sunt cunoscute de asemenea lungile lupte dintre patricieni şi plebeieni, la romani. In vremile mai nouă, răscoalele ţăranilor din Germania au desvăluit lumii întregi imensitatea suferinţelor pricinuite poporului de tirania seniorilor feodali.—Causa tutulor acestor rele e numai diversitatea claselor sociale cu drepturi diferite, întemeiate pe naştere. Dacă această diversitate ar dispărea, dacă toţi oameni avea aceleaş drepturi, rămânând să se deosebească între ei numai prin munca şi prin meritele lor, ar dispărea şi luptele de clasă, cu toate calamităţile pe care le pricinuesc ele.

In sfârşit, inegalitatea economică este de asemenea un isvor de suferinţe pentru omenire, un isvor mai puţin aparent, decât cele pe care le-am văzut, dar nu mai puţin abundent. Putinţa ce au unii oameni, mai ales cei din clasele privilegiate, care se folosesc întru aceasta de drepturile lor politice, de a acumula averi mari, condamnă în mod fatal pe ceilalţi la o lipsă perpetuă. Căci suma produselor naturii, de care oamenii au nevoie ca să trăiască, fiind limitată,

da odată omenirii unitatea politică de care simte atâta nevoe.

Paralel cu această unificare politică însă trebue să meargă unificarea religioasă a omenirii. Religia cea mai răspândită e creştinismul, iar dintre sectele creştine, cea mai întinsă e catolicismul. De aci trebue să pornească dar unificarea. Regele spaniol, monarhul universal al viitorului, va trebui să introducă această confesiune în toate statele pe care le va cuceri,— la nevoie cu mijloace ca acelea care au permis desrădăcinarea islamismului din Spania, adică cu forţa. Suferinţele pe care le va pricinui cu acest prilej, vor fi compensate cu prisos de pacea vecinică pe care o va găsi, în sfârşit, omenirea în unitatea confesională.

Când acest ţel va fi fost atins, o nouă unificare va veni la ordinea zilei: unificarea puterii timporale cu cea spirituală. Căci nu e bine să existe într'un stat două autorităţi supreme. Or cât de diferite ar fi domeniile lor, ele pot veni totuşi în conflict. Lungile lupte dintre papi şi împăraţi, din evul mediu, ne-o dovedesc în deajuns. Un monarh universal mai ales, care ar fi mai puternic decât toţi suveranii de astăzi, n'ar tolera uşor un papă, a cărui autoritate ar trebui să hotărască, singură, multe lucruri în statul său. Căci, în ordinea naturii, puterea spirituală e în multe privinţe superioară puterii timporale. Puterea spirituală singură stăpâneşte conştiinţele, şi conştiinţa singură dictează cuvântului şi braţului, care sunt armele puterii timporale. S'ar putea deci ca aceste arme să nu mai stea la disposiţia monarhului universal, când ordinile sale n'ar fi pe placul papei. Căci monarhul, fiind şi el un om, poate greşi, şi datoria papei în acest cas este, evident, să'l împiedice, în interesul omenirii, să-şi aducă la îndeplinire ho-

pământurile să intre în posesiunea statului. Mijloacele n'ar fi anevoie de găsit. S'ar putea bunăoară reserva toate demnităţile eclesiastice nobililor, spre a-i îndemna să intre în ordinele călugăreşti şi să rămână astfel fără moştenitori,—ceeace cu vremea le-ar micşora numărul şi ar putea face ca familiile lor să se stingă una dupá alta. S'ar putea deasemenea reserva statului toate proprietăţile care se vând,—ceea ce cu vremea ar mări necontenit patrimoniul public, micşorând pe cel privat. Când această dublă evoluţie, socială şi economică, va fi destul de înaintată, se va putea decreta, fără primejdia unei oposiţii prea violente, desfiinţarea privilegiilor întemeiate pe naştere şi suprimarea proprietăţii individuale.

In sfârşit, un corolar al egalităţii economice şi al proprietăţii colective, ar fi desfiinţarea familiei. Ce face mai ales necesară proprietatea privată, în starea actuală a lucrurilor, este existenţa familiei. Cine are familie, trebue să aibă şi o locuinţă deosebită, o casă a sa, — şi nu există îndemn mai puternic de a agonisi o avere de cât existenţa copiilor, care trebue crescuţi şi înzestraţi, spre a nu rămânea pe drumuri, când părinţii nu vor mai fi. Se va desfiinţa dar familia, însă nu spre a se pune în locul ei, pur şi simplu, comunitatea femeilor, adică „libertatea brutelor". Se va desfiinţa, e drept căsătoria,—dar, considerându-se relaţiile dintre sexuri ca o chestie de ordin public, de oarece de ele atârnă viaţa generaţiilor viitoare a căror calitate nu poate fi indiferentă statului, guvernul va interveni spre a regula aceste relaţii după norme speciale. Se vor constitui perechi dupá anumite regule medicale, pentru ca procreaţia să se facă în cele mai bune condiţii posibile; copii, odată înţărcaţi, vor fi luaţi şi crescuţi de stat în stabilimente comune ;

naturii lui complexe sunt prea mari. Spre a-și agonisi hrana, spre a-și durà locuința, spre a-și gătì vestmintele, spre a se apăra, fie, împotriva fiarelor sălbatice, fie împotriva răufăcătorilor, — fiecare om a fost silit dela început să ceară ajutorul semenilor săi. Așa au luat naștere societățile, mai mult sau mai putin întinse, care cu vremea s'au prefăcut în organisme politice, — în statele pe care le vedem astăzi.

Scopul de căpetenie al statului este dar conservarea existenței indivizilor ce'l alcătuesc. Realisarea acestui scop nu e însă posibilă astăzi decât numai în mod relativ, din pricina mulțimii și felurimii acestor organisme politice. Interesele lor diferite se contrazic adesea, și provoacă uneori — de prea multe ori din nefericire — conflicte armate, care le abat dela scopul lor natural, nimicind mii și mii de vieți, și distrugând nenumărate bunuri ce formează baza materială a existenței individuale și sociale. Dacă dar scopul natural al statului este conservarea existenței celor ce-l alcătuesc, este evident că acest scop nu poate fi realisat pe deplin decât numai cu condiția, ca toți oamenii să formeze un singur stat.

Este însă cu putință acest lucru? N'am zis oare noi înșine că statele au adesea interese opuse? Și nu sunt oare aceste interese o piedecă la unificarea lor? — Nu, răspunde Campanella. Și indivizii au adesea interese opuse, — și dacă trăesc isolați, ca unii sălbateci rătăcitori, această opoziție duce adesea la conflicte brutale. Dacă însă indivizii se învoesc să trăiască împreună, alcătuind o societate bine întocmită, interesele lor opuse se armonisează, mai mult sau mai puțin, — iar autoritățile veghează ca conflictele, chiar dacă se produc, să se resolve în mod pacinic, cu bună voință și pe calea dreptății. Tot așa, și statele de

torităţii. Temelia naturală a acestui principiu era, cum se vede foarte uşor, capacitatea. In toate ramurile de activitate, apărute în urma divisiunii muncii, autoritatea o exercitau în mod firesc cei ce ereau mai capabili decât ceilalţi.

Din nefericire, principiul autorităţii, de abia apărut, a fost smuls foarte curând de pe rădăcina lui naturală, — în unele domenii cel puţin, şi anume în cele mai importante. In viaţa politică, în administraţie, în armată, autoritatea a încetat să aparţină de drept celor mai capabili, şi a rămas reservată celor cu privilegii ereditare, adică familiilor aristocratice. E probabil că şefii politici au fost la început aleşi, printre cei ce se distingeau prin iscusinţa lor militară, prin talentul lor administrativ, prin spiritul lor de dreptate, etc. In scurtă vreme însă, aceşti şefi aleşi pentru capacitatea lor personală au considerat puterea politică ca o proprietate, pe care au căutat s'o lase moştenire urmaşilor lor. Aşa au luat naştere, probabil, privilegiile ereditare ale familiilor nobile. Faptul este, în orice cas, că astăzi am ajuns ca funcţiunile cele mai importante în stat să leexercite, nu ceimai capabili, ci cei cu „dreptul naşterii"—chiar dacă ar fi cei mai puţin pricepuţi. Căci naşterea e o simplă întâmplare, şi nu garantează întru nimic capacitatea nimănui. Această anomalie însă e foarte vătămătoare şi împiedecă societatea să-şi îndeplinească rolul ei de a ocroti,cât mai bine cu putinţă, existenţa şi interesele membrilor ce o compun.

Privilegiile întemeiate pe dreptul naşterii trebue dar să dispară. In societatea ideală a viitorului, care va fi adevărata societate naturală, oamenii vor trebui să fie, în principiu, absolut egali,—rămânând să se distingă numai prin meritele lor şi să exercite în lume numai autoritatea pe care le-o va da capaci-

rală a viitorului proprietatea tutulor, vor aparţinea adică statului,—care se va îngriji să întreţină pe toţi, dând fiecăruia tot ce-i trebue ca să trăiască.

In sfârşit, egalitatea civilă absolută reclamă şi desfiinţarea familiei. Căci, cu toată suprimarea privilegiilor şi averilor, copii înalţilor demnitari ai statului se vor folosi de prestigiul şi de influenţa părinţilor lor, spre a trece înaintea altora, sau se vor crede superiori celorlalţi— de fapt dacă nu de drept, prin originea lor. In societatea viitorului aşa dar, copii nu vor mai aparţinea părinţilor, ci statului, care îi va creşte pe toţi în comun, în condiţii egale şi după norme identice. Iar căsătoria va fi desfiinţată, spre a se asigura mai bine marele act social al procreării. In adevăr, scopul de căpetenie al societăţii este, cum am văzut, conservarea existenţei celor ce o alcătuesc. Insă omul nu trăeşte numai în sine însuşi, ci şi în urmaşii săi. Existenţa omenirii nu implică numai conservarea celor ce o alcătuesc la un moment dat, ci şi a progeniturii lor. Grija generaţiilor viitoare este dar o sarcină a societăţii, şi una din cele mai însemnate. Din nefericire, această sarcină a fost până acum foarte puţin înţeleasă. Numai aşa ne putem explica, de ce oamenii iau măsuri să îmbunătăţească rasele de animale domestice, şi nu se gândesc nici de cum să perfecţioneze propria lor specie. Iacă de ce procrearea este lăsată la bunul plac al fiecăruia,—căsătoriile contractând-se după înclinări şi convenienţe personale, fără ca societatea să intervină spre a impune vre o normă. Această anomalie trebue să înceze. Căsătoria va fi dar desfiinţată, şi statul va regula procrearea, împerechind vremelnic sexurile, în condiţiile şi la epocele cele mai potrivite, spre a obţinea o progenitură cât mai desăvârşită.

Iacă justificarea teoretică a planurilor de reformă,

tru traiul celor ce le ocupă: dormitoare, ateliere, săli de mâncare, magazii de provisiuni, etc. Cele şapte inele concentrice, care poartă numele celor şapte planete, sunt tăiate în cruce de patru strade mari, frumos pavate şi de o curăţenie exemplară, care duc dinspre cele patru puncte cardinale către incinta centrală, unde se ridică un templu măreţ cu o cupolă vastă, susţinută de o splendidă colonadă.

In această reşedinţă feerică, locuitorii insulei duc o viaţă fericită, fiindcă organisarea lor politică şi socială nu lasă nimic de dorit. Ei sunt guvernaţi de un monarh, care poartă numele de „Soare", fiindcă e centrul întregei lor activităţi, focarul din care pornesc lumina şi căldura pentru toată lumea lor. In adevăr, acest suveran unic concentrează în mâna sa toate puterile publice, atât cele de ordin timporal, cât şi cele de ordin spiritual. El este în acelaş timp şeful statului şi şeful bisericei, este adică în acelaş timp militar, magistrat, administrator şi preot. El mai este totdeodată şi depositarul întregei culturi a timpului său, stăpânind ca un maestru neîntrecut toată ştiinţa, toată filosofia, toate literaturile şi toate artele,—cel puţin în teoria lor, fiindcă altfel nu are vreme să le practice. Cu competenţa sa universală aşa dar, şeful cetăţii soarelui judecă şi hotărăşte singur, şi în ultimă instanţă, toate afacerile, de tot felul, din statul său.

In exercitarea multiplelor sale atribuţiuni însă, monarhul acesta e ajutat de trei „principi" subordonaţi, de trei miniştri cu am zice astăzi, care poartă ca şi el nume simbolice, — spre a le arăta mai bine impersonalitatea. Căci nici unul din funcţionarii cetăţii soarelui nu e numit cu numele său propriu, ci cu numele funcţiunii pe care o îndeplineşte, –spre a se pune în evidenţă principiul, că persoana lor nu înseamnează nimic, că funcţiunea lor e totul. Cei trei

cum am zice astăzi, se mişcă o armată întreagă de funcţionari ce au să aducă la îndeplinire ordinele lor. Toţi aceşti funcţionari sunt numiţi de către suveran, după propunerea miniştrilor şi dintre cei aleşi de adunarea poporului, care întocmeşte listele celor ce s'au distins prin capacitatea lor în diferitele ramuri de activitate ale statului. Numirea lor se face pe viaţă, însă pot fi înlocuiţi, când nu se arată destul de stăruitori sau când se ivesc alţii mai capabili decât ei.— Miniştrii înşişi sunt numiţi de asemenea de suveran, după listele întocmite de către colegiul funcţionarilor publici de fiecare categorie. Dacă asupra capacităţii funcţionarilor inferiori poate judeca poporul, asupra capacităţii miniştrilor nu pot judeca decât cei mai înnaintaţi în specialisarea lor, adică funcţionarii înşişi. Miniştrii sunt numiţi de asemenea pe viaţă, însă nu pot fi înlocuiţi, ca subordonaţii lor. Ei au însă facultatea, să se retragă singuri, când se ivesc alţii mai capabili.

In sfârşit, suveranul însuşi e ales de către colegiul miniştrilor, ţinând seamă de indicaţiile colegiului funcţionarilor şi ale adunării poporului. De altfel, această alegere e mai uşoară decât s'ar închipui, tocmai fiindcă e foarte grea. Trebuind să cunoască toate ramurile de activitate omenească, şeful suprem al statului — Soarele sau marele Metafisician, cum i se mai zice — nu poate fi decât un om înzestrat cu puteri sufleteşti extraordinare, aşa cum nu se găsesc pe toate drumurile. Un asemenea talent rar, când se iveşte, face totdeauna sensaţie, şi opinia publică îl desemnează de timpuriu pentru sarcina supremă, — aşa încât se ştie totdeauna mai dinainte cine va fi urmaşul suveranului în funcţiune. Odată ales, suveranul nu-şi poate părăsi postul decât numai prin abdicare voluntară şi numai pentru un singur motiv, — când crede că s'a ivit în stat un om mai vrednic,

Tot aşa, în sfârşit, nu e separată nici puterea spirituală de formele puterii timporale. In cetatea soarelui nu există o clasă specială de preoţi. Toţi funcţioarii publici sunt preoţi, în domeniul ce le este încredinţat, celebrează adică ceremoniile cultului pentru adiministraţii lor şi le dau asistenţa religioasă, în casurile în care o prevede legea. Una din formele acestei asistenţe este spovedania, care e obligatorie. Toţi cetăţenii trebue să se spovedească funcţionarilor ce îi administrează. Aceştia se spovedesc la rândul lor superiorilor ierarhici imediaţi, şi aşa mai departe, până la miniştri, care se spovedesc suveranului. Iar suveranul însuşi se spovedeşte odată pe an poporului, în public, mărturisindu-şi greşelile şi cerând iertare tutulor. După care urmează sărbătoarea ispăşirii, — cea mai însemnată sărbătoare religioasă din cetatea soarelui. Un cetăţean, care s'a distins în cursul anului prin sfinţenia vieţii sale, şi care se oferă singur să ispăşească păcatele celorlalţii, e dus cu mare pompă într'una din încăperile cele mai înalte ce se află subt cupola templului, şi petrece acolo mai multe zile, în post şi rugăciuni, spre a împăca divinitatea ofensată de păcatele comise înlăuntrul statului. E apoi coborît cu şi mai mare pompă, şi cinstit ca un binefăcător al comunităţii.

Religia cetăţii soarelui este panteismul din metafisica lui Campanella. Obiectul cultului este un Dumnezeu în trei hipostase, după cele trei atribute constitutive ale sale, care sunt puterea, înţelepciunea, şi iubirea. Aceste atribute însă nu aparţin esclusiv divinităţii, ci, subt forme fireşte din ce în ce mai reduse, tutulor categoriilor de existenţe ce alcătuesc universul. Căci orice lucru există, evident, fiind că are „puterea“ să existe. Orice lucru apoi opune o resistenţă, când voi să-l nimicim, şi se transformă,

toate instanțele. Pedepsele se aplică imediat și nu constau nici odată în închisoare. Crima cea mai mare este lipsa de respect față de autorități, insultarea lor sau nesupunerea la ordinele lor, și se pedepsește cu executarea imediată a vinovatului. Rănirea concetățenilor e pedepsită cu o rănire identică, după legea talionului: ochiu pentru ochiu, dinte pentru dinte. Furtul nu există, fiindcă, cum vom vedea imediat, nu există proprietate individuală. Lenea, în timpul orele de muncă obligatorie, e pedepsită cu bătaie. Alte delicte mai mici sunt pedepsite cu îndepărtarea dela mesele comune, cu privarea vremelnică de hrană, etc.

Organisarea socială a cetății soarelui se distinge prin unitatea și simplitatea ei desăvârșită. Nu există clase diferite de cetățeni cu drepturi diferite. Toți sunt absolut egali și au absolut aceleași drepturi. O ierarhie există firește în stat, printre funcționari, după întinderea și însemnătatea funcțiunilor pe care le îndeplinesc. Dar această ierarhie e deschisă tutulor cetățenilor. Fiecare poate să se înalțe într'însa, ori cât de sus, dacă este capabil. Mai mult chiar, înălțarea este silită pentru cei capabili, care sunt însărcinați, pe calea alegerii, să îndeplinească funcțiunile pentru care sunt mai proprii decât alții, — fără să aibă putința să refuze. Căci, pentru locuitorii cetății soarelui, capacitatea nu crează drepturi, ci datorii. Dacă cineva se distinge prin capacitatea sa într'o direcție sau într'alta, meritul nu e al său, ci al comunității, care i-a pregătit nașterea în cele mai bune condiții (precum vom vedea mai jos), care l'a crescut cu cea mai mare îngrijire, care i-a studiat calitățile fisice și psihice, și a lucrat apoi la desvoltarea și desăvârșirea lor.

Iacă de ce mândria e foarte aspru pedepsită în

Iar pentruca această muncă absolut obligatorie, să fie totuşi plăcută, cetăţenii lucrează puţin, şi numai în direcţiile care convin aptitudinilor lor naturale. De vreme ce toţi muncesc, nevoile comunităţii pot fi satisfăcute mai uşor decât la celelalte popoare, la care foarte mulţi nu fac nimic, fiindcă aparţin claselor privilegiate, fie prin naşterea, fie prin averea lor. Numărul orelor de muncă e dar foarte redus, e numai de patru pe zi, două de dimineaţă şi două după amiază. Cât priveşte felul muncii, e hotărît pentru fiecare de aptitudinile lui fireşti,—şi se dă cea mai mare atenţie, în sistemul de educaţie publică pe care îl vom vedea mai jos, acestor aptitudini. Numai muncile agricole sunt obligatorii pentru toţi, fiindcă nu reclamă o specialisare deosebită, şi fiindcă sunt considerate ca un exerciţiu fisic salutar. Femeile lucr ează ca şi bărbaţii,—cu singura deosebire că lor li se reservă de regulă muncile mai uşoare, cele care nu cer adică o prea mare desfăşurare de forţă fisică. De altfel, toate muncile sunt deopotrivă de onorabile. A lucra pentru comunitate, subt orice formă ar fi, e o cinste. Ba chiar, muncile cele mai respingătoare, ca bunăoară îndepărtarea necurăţeniilor, constituesc pentru cei ce le fac un merit deosebit. Toate muncile se îndeplinesc subt supravegherea funcţionarilor publici, care au dreptul să pedepsească imediat pe cei îndărătnici sau leneşi. Produsele lor, atât cele agricole cât şi cele industriale, se adună în magaziile comune de provizii, de unde se distribue la toţi după trebuinţă. Şi anume, toţi cetăţenii locuiesc în edificiile statului, care sunt, cum am văzut, adevărate palate, şi iau masa în comun, în săli de mâncare vaste şi împodobite cu tot ce poate încânta privirea. Bande de musicanţi înveselesc pe comeseni, iar durata ospeţelor nu e măsurată cu sgârcenie, pentru ca toţi să

stat şi crescuţi în comun după norme comune, atât pentru băeţi cât şi pentru fete. Ei învaţă mai întâi să vorbească, apoi să citească şi să scrie, sunt apoi purtaţi prin toate atelierele cetăţii şi puşi să asiste la tot felul de munci, ca să se poată vedea ce-i place fiecăruia, adică ce vocaţie naturală are. De toate observările făcute asupra copiilor se ţin, fireşte, însemnări în regulă. Pregătirile elementare odată sfârşite, începe şcoala propriu zisă, care e organisată după principii cu totul deosebite de ale celorlalte popoare. Pe vremea lui Campanella umanismul era în plină înflorire. Copiii învăţau în şcoli limbile clasice, traduceau autori latini şi greci, se deprindeau să scrie o limbă frumoasă, în prosă şi în versuri, şi se exercitau să vorbească în public, ca oratorii antichităţii. Acestei culturi pur formale, şcolile din cetatea soarelui îi opun o cultură mai realistă. Copiii învaţă întâi matematica elementară, apoi trec la un învăţământ intuitiv al ştiinţelor naturii. Principiul filosofiei lui Campanella, că datele simţurilor formează temelia întregei activităţi intelectuale a omului, e pus în aplicare pe o scară întinsă. Pentruca învăţământul să nu se facă numai în şcoală, ci pretutindeni,—şi pentruca şi oamenii adulţi să aibă putinţa să-şi împrospăteze necontenit cunoştinţele, ministrul instrucţiunii publice a pus să zugrăvească pe pereţii colonadelor, ce împodobesc cele şapte incinte, tablouri ştiinţifice. Cupola templului e deasemenea pusă la contribuţie. Pe ea sunt desemnate stelele, dela întâia până la a şasea mărime, cu numele lor şi cu versuri mnemonice, care amintesc pe scurt puterile şi influenţa lor asupra omenirii—după preceptele astrologiei. Pereţii primei incinte de clădiri sunt acoperiţi cu figuri matematice, însoţite de axiome şi teoreme, resumate în formule scurte. Colonada incintei a doua înfăţişează

cipiul este, ca tinerii să înceapă cât mai de vreme să lucreze pentru stat. Pentru desvoltarea lor ulterioară, mai ales în direcţiile speculative, se folosesc de timpul liber care nu le lipseşte niciodată,— munca pentru comunitate fiind redusă, precum am văzut, numai la patru ceasuri pe zi. Intrebuinţarea acestui timp liber însă este şi ea regulată amănunţit — mai ales pentru cei ce voesc să cultive mai de parte diferitele ştiinţe, în laboratorii, musee, biblioteci, etc.

V.

Aşa e întocmită cetatea soarelui. Ea este cum se vede, o vastă cazarmă umanitară, în care, spre binele tuturor, viaţa fiecăruia e hotărîtă până în cele mai mici amănunte şi se desfăşură subt privegherea neîntreruptă a superiorilor. Personalitatea omenească, cu aspiraţiile ei de libertate şi independenţă, e suprimată cu desăvârşire. Nimeni nu trăeşte pentru sine şi după gusturile sale; toţi trăesc pentru comunitate şi după poruncile ei. In mijlocul îndestulării generale şi al lipsei generale de griji, în mijlocul traiului celui mai luxos ce se poate închipui, fiecare e sclavul statului, fără ştirea şi fără voia căruia nu poate face un pas, şi simte apăsând asupră-i disciplina lui de fier. E dosul întunecat al medaliei, a cărei faţă e aşa de strălucitoare. E adică defectul fatal al oricărei organisări comuniste, oricât ar fi de bine întocmită.

Şi, fără îndoială, cea pe care ne-o înfăţişează Campanella în cetatea soarelui e bine întocmită, mult mai bine decât aceea a predecesorului său Thomas More. Inferior ca stil umanistului englez, călugărul italian îi este superior prin logica ideilor şi prin întemeierea lor filosofică. El aduce concepţia nouă şi

fi de inferioară, are nevoe de ştiinţă, şi că prin urmare cultura e necesară tutulor, chiar şi celor din urmă meseriaşi. Iar modul cum voeşte Campanella să dea această cultură generală maselor, prin intuiţia directă a naturii, subt toate aspectele şi în toate produsele ei, — în musee enciclopedice deschise vecinic tutulor, — denotă o înţelegere cu totul modernă a problemei învăţământului public.

O notă bună pentru autorul cetăţii soarelui, fiindcă dovedeşte seriositatea cugetărei sale, este faptul că pentru el suprimarea familiei nu însemnează comunitatea pură şi simplă a femeilor, emanciparea pură şi simplă a plăcerii sensuale de orice regulă etică sau socială, — ca pentru unii socialişti francezi din veacul al XIX-lea, ca pentru Fourrier bunăoară. Acest punct delicat al comunismului capătă, în opera lui Campanella, o înfăţişare mai puţin supărătoare decât la toţi tovarăşii săi de idei, prin motivele pe care se întemeiază, — motive ce privesc, cum am văzut, perfecţionarea rasei omeneşti prin selecţionarea riguroasă a perechilor procreatoare.

Prin aceste calităţi, opera lui Campanella a isbutit să exercite o influenţă mai întinsă şi mai adâncă decât aceea a predecesorului său englez. Efectele mai însemnate ale acestei influenţe le vom vedea mai târziu, în desfăşurarea ulterioară a ideilor politice şi sociale, în filosofia modernă. Acum ne vom mărgini să semnalăm numai unul din efectele ei imediate, care s'a manifestat prin apariţia operei lui Valentin Andreă, „Reipublicae christianopolitanae descriptio". Tobias Adami, protestantul german de care am vorbit mai sus, care visitase pe Campanella în închisoarea sa dela Neapole şi se însărcinase să-i publice lucrările, când s'a întors în Germania, a citit câteva din manuscrisele pe care le luase cu sine, într'un cerc de

cu toată rigoarea etică a protestantismului. Monarhul din cetatea soarelui e suprimat. In locul său guvernează un triumvirat compus dintr'un teolog, un magistrat şi un savant. Simbolismul lui Campanella e de asemenea imitat; dar nu funcţionarii înşişi, ci femeile lor poartă nume simbolice; primul triumvir e însurat cu „credinţa", al doilea cu „dreptatea", iar al treilea cu „ştiinţa".

Cetitorul care cunoaşte opera lui Campanella şi înţelege structura ei logică, nu poate să nu găsească imitaţia lui Andreä searbădă şi plictisitoare. Şi totuşi ea a plăcut publicului special căruia i se adresà, adică protestanţilor din Germania. Oamenilor le place să se gândească uneori cum ar fi mai bine să fie întocmită viaţa lor, — cu condiţia ca tabloul ideal ce li se înfăţişează să nu-i sperie prin radicalismul său. Un asemenea tablou mai moderat, mai puţin revoluţionar, găseau cititorii germani din veacul al XVII-lea în opera lui Andreä. Iacă de ce, un veac mai târziu, această operă se mai citea încă, şi s'a simţit chiar nevoia unei traduceri în limba germană O asemenea traducere a apărut în adevăr, în 1741, la Esslingen [1]).

---

[1]) Subt titlul „Dom.Valent. Andreä Reise nach der Insel Caphar Salama, und Beschreibung der darauf gelegenen Christiansburg, — herausgegeben von D. S. G., Esslingen, 1741.

Asupra lui Campanella în general, de consultat: Baldachini, Vita e fiosofia di Tommaso Campanella, Napoli 1843; Spaventa, Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo, Modena 1860; D. Berti, La vite le oper di Tommaso Campanella, Roma 1878. Asupra ideilor lui politice, în deosebi: Tröbst, Der Sonnenstaat des Campanella, Weimar 1860; Sigwart, Thomas Campanella und seine politischen Ideen (în Klenei Schriften, vol. I); Benedetto Croce, Intorno al communismo di Tommaso Campanella, Napoli 1895.